

Maria Lourdes do Nascimento

POLÍTICA E ÉTICA:
UM ESTUDO SOBRE O PENSAMENTO VAZIANO

Dissertação de Mestrado

Orientador: Prof. Dr. Marco Heleno Barreto

BELO HORIZONTE

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2014

Maria Lourdes do Nascimento

POLÍTICA E ÉTICA:
UM ESTUDO SOBRE O PENSAMENTO VAZIANO

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética
Orientador: Prof. Dr. Marco Heleno Barreto

BELO HORIZONTE

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2014

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

N244p Nascimento, Maria Lourdes do
Política e ética: um estudo sobre o pensamento vaziano /
Maria Lourdes do Nascimento. - Belo Horizonte, 2014.
89 p.

Orientador: Prof. Dr. Marco Heleno Barreto
Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Política e ética. 2. Democracia. 3. Vaz, Henrique C. de
Lima. I. Barreto, Marco Heleno. II. Faculdade Jesuíta de
Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

Dissertação de MARIA LOURDES DO NASCIMENTO defendida e APROVADA, com a nota 8,5 (Oito e meio) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Marco Heleno Barreto

Prof. Dr. Marco Heleno Barreto / FAJE (Orientador)

Delmar Cardoso

Prof. Dr. Delmar Cardoso / FAJE

Maria Fernanda Salcedo Repolês

Prof.^a Dr.^a Maria Fernanda Salcedo Repolês / UFMG (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 19 de setembro de 2014.

Este trabalho, que traz o resultado de anos de uma vontade contida pela vida, é dedicado a todos aqueles que o tornaram possível: meus parentes e amigos. Dedico especialmente a minha amiga e diretora Emilianna Amato pelo apoio e compreensão.
Este trabalho é ainda uma modesta homenagem a Padre Vaz, por quem tenho grande admiração.

Ao Professor Dr. Marco Heleno Barreto, meu orientador, pela extraordinária dedicação e disponibilidade ímpar na orientação deste trabalho.

Ao Professor Dr. Elton Vitoriano Ribeiro, pelas valiosas sugestões no momento da elaboração do projeto inicial.

Ao Professor Dr. João Augusto A. A. Mac Dowell, pelo apoio e sugestões a meu trabalho no exame de qualificação.

Aos Professores Dr. Delmar Cardoso e Cláudia Maria Rocha de Oliveira, por fazer do GEVAZ um espaço de compreensão do pensamento de Lima Vaz.

“A Política é a outra face da Ética”.

Henrique Cláudio de Lima Vaz

RESUMO

Este trabalho tenta mostrar um tópico de importância fundamental no pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz, um dos maiores filósofos brasileiros contemporâneos. No primeiro momento buscaremos explicitar a Política e a Ética à luz da concepção clássica de política em sua conformidade com a ética. O ser humano só exerce plenamente sua condição humana na vida em comunidade, ou seja, na vida política. A política pressupõe o outro. O outro reconhecido como um *outro eu*, que detém os mesmos direitos que eu. Portanto, *ser-com-os-outros* é ser político. No segundo momento, nos ocuparemos em mostrar os problemas oriundos da ruptura entre política e ética a partir do momento em que a política alinha-se com a ideia de razão moderna e a crise contemporânea oriunda a partir deste alinhamento, e, por fim, o modelo proposto por Vaz como capaz de unir sobre as bases éticas da dignidade humana e da democracia a sociedade do terceiro milênio.

Palavras-chave: Henrique Cláudio de Lima Vaz, política, ética, democracia.

ABSTRACT

This work attempts to show a fundamental issue in the thought of Henrique Cláudio de Lima Vaz, one of the greatest contemporary Brazilian philosophers. At first we will clarify the politics and ethics in light of the classical conception of politics in their compliance with ethics. The human being only has his full human condition in communal life, namely in political life. Politics assumes the other. The other recognized as an *other self*, who holds the same rights as me. Therefore, *being-with -others* is living a political life. Secondly, we will show the problems derived from the rupture between politics and ethics as soon as politics aligns itself with the idea of modern reason and the contemporary crisis deriving from this alignment, and finally we will expose the model proposed by Vaz as able to unite on the ethical foundations of human dignity and democracy the society of the third millennium.

Keywords for this page: Henrique Cláudio de Lima Vaz, politics, ethics, democracy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1	17
ALGUNS FUNDAMENTOS TEÓRICOS E SISTEMÁTICOS: UMA ÉTICA EM CONFORMIDADE COM A RAZÃO CLÁSSICA	17
1.1 ÉTICA NA CONCEPÇÃO VAZIANA.....	21
1.2 RAZÃO PRÁTICA: RACIONALIDADE IMANENTE NO <i>ETHOS</i> E NA <i>PRAXIS</i>	23
1.2.1 RAZÃO PRÁTICA.....	25
1.2.2 O AGIR E A VIDA ÉTICA.....	29
CAPÍTULO 2	37
POLÍTICA E ÉTICA NA RAZÃO MODERNA	37
2.1 MODERNIDADE: UMA NOVA SITUAÇÃO.....	39
2.2 A IDEIA MODERNA DE RAZÃO.....	44
2.3 A CISÃO ENTRE POLÍTICA E ÉTICA NA MODERNIDADE.....	48
2.4 DUALIDADE MODERNA: INDIVÍDUO E PODER.....	53
CAPÍTULO 3	58
EFEITOS REMOTOS DA RUPTURA ENTRE POLÍTICA E ÉTICA	58
3.1 O PROBLEMA DO SENTIDO E O NIILISMO ÉTICO.....	59
3.2 O PROBLEMA POLÍTICO DA ATUAL SOCIEDADE.....	63
CAPÍTULO 4	72
PROPOSTA DE VAZ DO MODELO IDEAL QUE PERMITE RECONDUZIR O DISPERSO MUNDO DOS HOMENS À SUA UNIDADE	72
4.1 A UNIVERSALIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS E DA DEMOCRACIA SOBRE OS PILARES DAS COMUNIDADES ÉTICAS.....	75
CONCLUSÃO	85
BIBLIOGRAFIA	88

INTRODUÇÃO

Política e ética constituíram os pilares da sociedade ocidental desde a ascensão da razão grega, prioritariamente com Platão e Aristóteles. Platão construiu, além do conceito de política,¹ o modelo do político. Instituiu a ação política como essencial à conquista de uma vida boa e indicou as qualidades de quem pretendia ser político.² A quem almeja tornar-se político é indispensável que tenha em si o senso de justiça e prudência manifestado em seu agir, sob a forma de energia e moderação para assegurar a convivência harmoniosa entre os membros da cidade. Posteriormente, Aristóteles ratifica o pensamento platônico acerca da doutrina política e reafirma a justiça como condição indispensável à ação política e ao político, por ser ela a principal entre todas as virtudes. Por conseguinte, política e ética passam a integrar o estudo filosófico. Isto se dá quando a filosofia assume as “coisas humanas” como objeto de investigação.

O ser humano exerce plenamente sua condição humana apenas na vida em comunidade, ou seja, na vida política. A política pressupõe o outro. O outro reconhecido como um *outro eu*, que detém os mesmos direitos que eu. Portanto, *ser-com-os-outros* é ser político. Com efeito, as relações sociais dos indivíduos na comunidade política deverão primar-se pelos princípios éticos que apontam o consenso na convivência entre o *eu* e o *tu*, assim como no nível da universalidade do *ethos*. Não é por acaso que a representação do espaço político na *polis* grega representou um marco decisivo na constituição da comunidade ética. Doravante, a política passa a ter a função de garantir a durabilidade do consenso das

¹ “Como substantivo, o termo política geralmente designa a ação política propriamente dita: - como adjetivo política serve para qualificar um conteúdo (instituições políticas)”. “Aristóteles aborda a política sob a categoria da *praxis*, isto é, como uma particularização do *ethos* numa determinada região da atividade humana, *praxis* comunitária. Com isso, ele confere automaticamente à realidade um caráter ético. Pertence à política, como ciência do *ethos* político, fundamentar racionalmente a convivência social, ou seja, existir e o agir em comum, a partir do livre consenso.” Cf. MEC - Dicionário de Ciências Sociais, Fundação Getúlio Vargas, assistência ao estudante. 2ª ed. Rio de Janeiro, 1987, p. 922; MAC DOWELL, João Augusto A. A. Ética Política: urgências e limites. *Síntese*, 48 1989, p. 8.

² “O termo político é mais usado para indicar uma pessoa ativamente empenhada na luta pelo poder ou por algum cargo governamental.” MEC Dicionário de Ciências Sociais, p. 925.

relações intersubjetivas, sendo que o próprio poder político institucionalizado também deve submeter-se às leis e às normas do *ethos*. Estas relações de reconhecimento entre indivíduos e sociedade, em suas instâncias ética e política, foram amplamente explicitadas por Henrique Cláudio de Lima Vaz, um dos maiores filósofos brasileiros contemporâneos.

Vaz, ao analisar os ensinamentos aristotélicos nos mostra o ponto de intercessão entre ética e política:

a concepção aristotélica permite articular organicamente a atividade propriamente ética do homem e a atividade política na unidade de um mesmo saber *prático*. Rigorosamente distinto do fim prosseguido pela atividade técnica ou poiética que se ordena para a perfeição de uma obra exterior ao agente, o fim almejado pela atividade *prática* é interior ao próprio agente, vem a ser, o estado designado como “vida feliz” (*eudaimonía*) ou “bem viver” (*eu zen*) que não é senão a auto-realização do homem segundo a sua essência. O dinamismo desse único fim traça uma linha epistemológica sem ruptura na qual situam-se Ética e Política. [...] a política deve ser julgada segundo os critérios da auto-realização do homem ou do ser-em-razão-de-si-mesmo (*autou éneka, autárqueia*). Há, pois, uma correspondência entre a unidade epistemológica da *ciência prática* e a unidade antropológica do ser moral e político do homem, manifestado no finalismo constitutivo da sua *práxis*³.

Para Vaz, a boa obra manifestada pelo agente na sociedade tem início no seu interior, formando uma unidade entre o querer e a ação. Ora, sendo a política ação ou “atividade prática”, esta só será norteadada pelo Bem se lá no íntimo do indivíduo (agente) estiverem presentes os princípios éticos de justiça. E nosso filósofo vai além ao dizer que “a ciência política tem como objeto definir a forma de racionalidade que vincula o livre agir do cidadão à necessidade, intrínseca à própria liberdade, e, portanto, eminentemente ética, de conformar-se com a norma universal da justiça”⁴. Foi sobre os pilares dos princípios de justiça, virtude e ética que a razão clássica se constituiu. Portanto, há uma relação direta entre política e ética no período clássico. Nas palavras de Vaz, neste período, “a política conserva uma intrínseca relação com a ética”⁵, e “a lei da cidade é o modo de vida do homem que reflete a ordem cósmica contemplada pela razão”⁶.

³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 157.

⁴ *Ibid.*, p. 258-259.

⁵ *Ibid.*, p. 147.

⁶ *Ibid.*, p. 146.

Assim, a sociedade necessita de um sentido que guie as ações concretas dos indivíduos. Cada indivíduo, em particular, deverá ter sua vida ou as práticas concretas de sua vida individual e política orientadas por um *telos*, e este *telos* deve visar ao Bem, uma vez que, “[d]eixada a si mesma, a prática cristaliza-se em rotina ou fica abandonada às deformações mais ou menos profundas e às vezes insanáveis, a ela impostas pelo particularismo dos interesses ou pela flutuação das opiniões e das ambições”⁷.

Portanto, as práticas humanas orientadas pelo particularismo ou por um individualismo exagerado são capazes de engendrar na sociedade crises mais ou menos profundas, como a crise que ocorre na sociedade contemporânea. Nosso filósofo não se omitiu diante desta crise ética intrínseca à sociedade atual. Ao contrário, após elucidar as circunstâncias e as vicissitudes acerca da crise de sentido da sociedade grega no século VI a.C e as sucessivas transformações ocorridas na modernidade, que ocasionaram a crise também de sentido da sociedade contemporânea, não só a explicita com também aponta o caminho para superá-la.

A sociedade grega na tentativa de sair da crise encontrou os pilares de sustentabilidade social. A ética e a política fortaleceram-se a ponto de se tornarem paradigmas de toda a civilização ocidental. Nas palavras de Vaz:

Entre as criações mais notáveis do espírito grego na hora da sua crise estão a Ética, a Política e o Direito. Elas encontram seu traço original na intenção que lhes deu origem, qual seja a de buscar na razão ou num sistema de razões a *therapeia*, [...] ou a cura para as enfermidades sociais. Ora, para essa *therapeia* do corpo social a filosofia se ofereceu como o instrumento privilegiado e foi ela que permitiu transpor em saber organizado as tradições éticas dos gregos. [...] os costumes e as instituições devem, a partir de um certo estágio da evolução social, explicitar num corpo de razões organizadas em forma de demonstração, a racionalidade implícita depositada lentamente ao longo dos séculos pela prática das comunidades. Platão e Aristóteles foram os primeiros grandes artífices desses corpos de razões que receberam, na tradição grega, a denominação de *ethike epistheme* e *politike epistheme*, ciência dos costumes, ciência da comunidade regida por leis, que resultaram nas nossas Ética e Política quando os adjetivos originais foram substantivados⁸.

A ética e a política constituem-se em valores essenciais de sustentabilidade social por conterem as bases norteadoras da vida do indivíduo e da vida política. Quando a

⁷ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e Justiça: filosofar do agir humano. In. *Síntese Nova Fase*, v. 23, n. 75, 1996, p.439.

⁸ *Ibid.*, p. 440.

sociedade está em crise são estes valores que estão em crise. Crise de ser e de agir, em outras palavras, crise de sentido, mais profunda que a crise de sobrevivência⁹.

Na estrutura da razão clássica, a ciência política é por excelência imanente à ética. “A ciência da *politéia*, ou seja, a política é a outra face da ética”¹⁰ e pressupõe liberdade de agir ou sujeito livre. E é esta unidade entre ética e política que será rompida na modernidade, após mais de vinte séculos de supremacia do ideal grego, em decorrência da nova concepção de política, instituída a partir de Maquiavel. Doravante, a política se aproximará do raciocínio técnico instrumental e, conseqüentemente, se distanciará do conceito ético de justiça.

O alcance da instrumentalização da política é percebido a partir da modernidade, momento em que o pensamento político cada vez mais será norteado pela ideia de pacto social e pela aceitação do poder soberano. Haverá uma nítida supremacia do racionalismo mecanicista no pensamento político que suscitará na sociedade contemporânea pelo menos duas questões, que ao primeiro olhar se mostram paradoxais. Primeiro, ocorrerá uma prática mecanicista concomitante ao Estado Democrático. De acordo com o pensamento vaziano, faz-se necessário compreender o que se entende por Estado de Poder Democrático ou Estado de Direito concebido a partir do raciocínio mecanicista moderno. A concepção de estado democrático a partir da modernidade será engendrada com base em duas concepções em princípio antagônicas, ou seja, instrumentalização e democracia. Segundo, porém não menos importante, é a relação indivíduo-poder. Em outras palavras, a relação da participação democrática do indivíduo livre, *a priori* detentor de direitos, e as estruturas de poder do Estado racionalista técnico-mecanicista das sociedades contemporâneas¹¹.

Sendo a separação entre política e ética ocorrida na modernidade causa direta da crise contemporânea, crise de sentido imanente à sociedade que como fim possui valores de satisfação das necessidades econômicas, torna-se pertinente uma reflexão sobre os efeitos desta cisão. Esta cisão, segundo nosso autor, deriva, no que diz respeito à universalidade do Direito, da passagem da universalidade *nomotética* à universalidade hipotética¹². Esta passagem constitui o grande desafio da reflexão política contemporânea, cuja sociedade está constituída sob a égide dos valores liberais engendrados pela sociedade moderna que, por conseguinte, suscita o problema das relações entre ética, política e democracia. Ou, nas

⁹ Cf. Ibid., p. 440.

¹⁰ VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 135-136.

¹¹ Cf. Ibid., p.257-262.

¹² Ibid., p. 146-147.

palavras de Vaz, “a relação entre leis justas que garantam o direito do cidadão, Estado do poder e prática virtuosa do cidadão”¹³. Esta é, por assim dizer, a instância natural de expressão política, ou seja, no Direito justo e universal.

Para compreender a crise contemporânea no âmbito da política, faz-se necessário inclinar-se sobre suas origens nas quais devem-se destacar a perda da unidade da razão e a ascensão das racionalidades modernas. Razão e racionalidade são termos distintos e devem ser amplamente compreendidos. Razão tem o sentido universal seja para o sujeito, seja para designar a realidade, enquanto que racionalidade é particular, delimita objetos ou métodos, como também partes de um todo¹⁴. Durante a modernidade surgiram várias racionalidades e, conseqüentemente, várias expressões éticas emergiram, inclusive no âmbito das ciências humanas, aproximando-as do modelo empírico-formal. Dito de outra forma, o caráter universal da razão será substituído pelas múltiplas racionalidades cada vez mais objetivas ou com interesses cada vez mais específicos. Neste contexto, a vida política do ser humano também é atravessada pela racionalidade empírico-formal, própria das ciências da natureza.

A racionalidade empírico-formal opera com um conceito de *natureza* profundamente diferente do conceito antigo de *physis*, essencialmente finalista. O que define a *natureza* é justamente a objetividade empírico-formal à qual se submetem os seus fenômenos, cuja inteligibilidade é constituída pela *medida* (formalismo matemático) e pela *definição operacional* (índice empírico).[...] A racionalidade empírico-formal passa a ser assim, do ponto de vista cultural, o critério do que é considerado “objetivo” pelo homem moderno. Ao mesmo tempo o caráter operativo desse tipo de racionalidade, no qual *theoria* e *poiesis* se entrelaçam numa síntese original, alimenta a sua inesgotável fecundidade, multiplicando e estendendo sempre mais longe os ramos do saber empírico-formal¹⁵.

O problema da predominância das racionalidades modernas torna-se visível quando o ser humano também se submete a esta lógica. Nota-se, então, perda na essência de ser livre e *ser-com-os-outros* na vida política. Por conseguinte, a autonomia do sujeito sobrepõe ao interesse político e, concomitantemente, há uma nítida carência de uma ética universal.

Ora, não há dúvidas que a sociedade contemporânea está atravessada por uma crise de sentido que teve início na modernidade a partir da instituição de uma “lógica secreta

¹³ Ibid., p. 260.

¹⁴ Cf. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ética e Razão Moderna*. In. *Síntese Nova Fase*, v. 22, n. 68, 1995, p. 63.

¹⁵ Ibid., p. 67.

que transforma a produção humana do *sentido* em fábrica da aparência e do *não-sentido*”¹⁶. Portanto, analogicamente podemos compará-la com a crise grega. Entretanto, para superá-la não é suficiente apenas resgatar os valores imanentes à ética e a política da razão clássica e aplicá-los na atual sociedade.

Vaz sabiamente propõe uma rememoração da aplicabilidade da ética e da política como ocorrera na Grécia antiga. Mas ele propõe também a devida adaptação destes pilares às adversidades contemporâneas na busca de um sentido para a vida. Para nosso filósofo, a referência da Ética à transcendência na busca de um sentido para o *ser-com-os-outros-no-mundo* surge como um caminho possível para sair da crise contemporânea. Crise pela qual a sociedade contemporânea nega os pilares da tradição ético-política clássica, porém sem ainda ter conseguido encontrar novos pilares de sustentabilidade social.

Há, portanto, um paradoxo social contemporâneo, no qual os valores éticos se movimentam de modo inversamente proporcional ao desenvolvimento tecnológico e econômico, numa recorrente necessidade da reconstrução de um mundo ético.

Na busca de um caminho para sair da crise contemporânea, Vaz não constitui uma voz isolada. Outros pensadores também apontam saídas. Em comum, eles visam encontrar um *telos* universal capaz de elevar o indivíduo objetivado da sociedade contemporânea ao estatuto de *sujeito* de uma comunidade de sujeitos participantes da vida política.

Diante do exposto, apresentamos a proposta deste estudo, por considerar relevante uma pesquisa que tenha como objetivo elucidar tais questões. Esta pesquisa será constituída de quatro capítulos. No primeiro capítulo tentaremos explicitar o pensamento do filósofo Vaz acerca da política e da ética durante a supremacia da Razão clássica na sociedade ocidental. Como foi dito anteriormente, nesta fase há uma conformidade entre a política e a ética que visam o Bem do indivíduo e do cidadão. No segundo e terceiro capítulos, buscaremos articular o niilismo e a crise de sentido da sociedade contemporânea com a separação entre a política e a ética ocorrida na modernidade. Por fim, no último capítulo tentaremos mostrar a proposta de Vaz para superar a crise de sentido da atual sociedade e a necessidade de construirmos uma sociedade em que ética e política possam constituírem os dois lados de um todo.

¹⁶ VAZ. Henrique Cláudio de Lima. *Civilização Moderna e Crise do Sentido. Escritos de Filosofia III: filosofia e cultura*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1997. P. 169.

CAPÍTULO 1

ALGUNS FUNDAMENTOS TEÓRICOS E SISTEMÁTICOS: UMA ÉTICA EM CONFORMIDADE COM A RAZÃO CLÁSSICA

O termo ética foi concebido originariamente na Grécia antiga. Nesta concepção não há distinção entre a ética e a vida social, pois na concepção grega há uma continuidade dos atos do indivíduo em particular e dos atos sociais. Continuidade que se estende ao uso do termo. Neste sentido, há uma convergência entre a ética e a política, ambas designadas sob a mesma legenda de “*politike* ou ciência política”¹.

Na atualidade, comumente usamos termos distintos para designar o que se refere ao individual e ao social. Habitualmente empregamos o termo “moral” ao que diz respeito à subjetividade do agir ético, “enquanto o termo ética viu ampliar-se seu campo de significação passando a abranger todos os aspectos da práxis social, seja em suas formas históricas empíricas, das quais se ocupam as Ciências humanas (Etnologia e Antropologia cultural); seja em sua estrutura teórica”². Esta separação, ou esta tendência à distinção do uso dos termos para designar o que é próprio do indivíduo e o que é próprio da sociedade, deu-se em função da ruptura ocorrida na modernidade entre o individual e o social.

Todavia, antes de explicitar o pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz acerca das questões relativas à política e à ética, faz-se necessário compreender os princípios fundamentais a partir dos quais orienta o seu pensamento sobre o campo do fenômeno ético.

O método criado por Vaz para explicitar sua compreensão sobre política e ética conjuga os aspectos inerentes ao agir ético, os relativos à vida política e os referentes à lógica filosófica. Entretanto, estes aspectos não foram analisados individualmente. Eles nos foram apresentados entrelaçados e em perfeita simetria. Devido a esta genialidade intelectual, Sampaio define o método vaziano também de forma excepcional, afirmando que “um sistema

¹ Cf. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica* 1. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 15.

² *Ibid.*, p.15.

não se constitui simplesmente por uma justaposição de elementos, mas através da interdependência dos seus aspectos constitutivos, bem como da inter-relação dos seus termos e da referência destes a um eixo conceitual organizador de todos os elementos a ele subordinados”³.

Ora, o eixo conceptual organizador do pensamento vaziano consiste no conceito antropológico de *expressividade*, no conceito ético de *bem* como *fim* e no conceito metafísico do *ato de existir*⁴. Portanto, a partir destes três conceitos básicos, Vaz elucidou as vicissitudes acerca da ciência do *ethos*.

O método seguido pelo nosso filósofo trilha um fio limítrofe entre o histórico e o teórico e parte do pilar antropológico do eixo conceptual. Ao elucidar o conceito antropológico de “expressividade”, seu objetivo fundamental é explicitar a categoria de pessoa. E “pessoa”, entendida como um “todo”⁵: “A *pessoa* é o sujeito primeiro de atribuição dos atos da vida ética à qual compete em rigor o predicado da dignidade. Por extensão analógica, a designação de *pessoa* aplica-se à comunidade ética, que não sendo uma *pessoa física*, é dita *pessoa moral*”⁶. Pessoa para Vaz jamais poderá ser compreendida de forma isolada ou, em outras palavras, reduzida a determinados aspectos individuais. “[A] *pessoa*, princípio causal de todo ato humano, é fonte original do *ethos* que forma justamente pelo entrelaçamento dos atos humanos nas comunidades históricas”⁷. Ora, este entrelaçamento dos atos humanos nas comunidades históricas está na essência do pensamento vaziano, uma vez que é no *ethos* que o sujeito se expressa como tal e ocorre a interrelação dos sujeitos e dos atos humanos. Por conseguinte, o ser humano não é apenas um indivíduo. Para Vaz, ele é “sujeito”, o Eu como *expressividade*.

O ser humano, pois, é ou existe como auto-expressão e se auto-exprime efetivamente seja nas *estruturas* elementares do seu ser (corpo próprio, psiquismo, espírito) seja nas *relações elementares* sobre si mesmo que o abrem à realidade e permitem, na reflexão ou retorno sobre si mesmo, constituir-se em sua *identidade* (objetividade, intersubjetividade e transcendência), nelas *realizando-se* e auto-exprimindo sua unidade profunda como *pessoa*⁸.

³ SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e Modernidade: método e estrutura, temas e sistema* em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2006. p. 39.

⁴ Cf. SAMPAIO, *Metafísica e Modernidade*, p. 31.

⁵ Cf. VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 236-237.

⁶ *Ibid.*, p. 239.

⁷ *Ibid.*, p. 237.

⁸ *Ibid.*, p. 17.

O condicionamento da existência do ser humano à sua autoexpressão nos permite compreender a razão pela qual Vaz inicia o processo de exposição sistemática de sua ética pela antropologia. Sampaio é categórico ao dizer que “ela [a antropologia] é ponto de partida e condição de possibilidade para a intelecção da ética”⁹. Ponto de partida, visto que na afirmação do “Eu sou” iniciam-se as representações humanas que acompanharão cada sujeito, em particular, por toda a vida. Possibilidade de intelecção com a contínua constituição da “forma”¹⁰ propriamente humana, ou, em outras palavras, este “Eu”¹¹ autoexpressivo é capaz de modificar a natureza que lhe foi dada e construir sua própria forma pela reflexão. Ou seja, este “Eu” é designado por nosso filósofo como “sujeito”. Lembrando-se que a autoexpressividade do ser humano é dada pela razão, originariamente do grego *logos* (palavra e significação)¹², que identifica o modo de ser humano, ou a identidade do “eu sou”.

O sujeito construirá a sua “forma” e a forma da sua existência pela reflexão, uma vez que o “Eu expressividade” é, na realidade, a reflexão de si em direção à “forma” que se objetiva ou à forma da existência humana como ser-com-os-outros-no-mundo. Contudo, este eu só é dito propriamente humano no nível do espírito, onde a “forma” é constituída pela liberdade e pela vontade e, uma vez constituída a forma antropológica, constitui-se a forma do Ser humano. Portanto, “[a] forma da *existência ética* é a mais profundamente significativa de nosso *ser*,”¹³ e só poderá ser construída pelo sujeito ético. Esta forma é a excelência na existência do ser humano. Excelência advinda da mediação entre a natureza e a forma do agir ético. “Assim, é no domínio do agir ético ou da moralidade que deve ter lugar do modo existencialmente mais determinante para a vida humana o movimento de *mediação* segundo o qual o ser humano se constitui na autoexpressão das suas *formas* de existir”¹⁴. As formas do existir são construídas pelas ações humanas, ou ações do ser humano, agente que se autoexpressa. Este é, portanto, o diferencial entre o ser humano e os demais seres. Enquanto

⁹ SAMPAIO, *Metafísica e Modernidade*, p. 31.

¹⁰ Forma é o termo de um movimento ou de uma operação que se caracteriza pela saída de si mesmo e um posterior retorno a si, ou seja, uma reflexão. Cf. VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 18.

¹¹ “O *Eu* é, pois, um puro momento mediador entre os pólos da Natureza e da Forma e só o conhecemos por meio da Forma ou operação que o manifesta. Nossa *identidade* é a identidade mediatizada pela diferença entre a Natureza e a Forma, diferença suprassumida dialeticamente na expressão da Natureza (plano ôntico) pela forma (plano ontológico): esta é a dialética elementar constitutiva da nossa *finitude* e que nos obriga a exprimir nossa *identidade* mediatizada numa pluralidade de Formas.” VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 18.

¹² *Ibid.*, p. 17.

¹³ *Ibid.*, p. 19.

¹⁴ *Ibid.*, p.19.

os animais vivem instintivamente, o ser humano, dotado de razão e liberdade, constrói a sua “forma” com significação e sentido. Em razão da forma de sua existência se dar no modo de ser-com-os-outros-no-mundo, Vaz coloca o conceito antropológico de *expressividade* como o primeiro pilar de sustentação de seu pensamento ético-filosófico.

O segundo pilar conceptual de sustentação do pensamento ético vaziano consiste no conceito ético de *bem* como *fim*. A autoexpressão do ser humano enquanto “Eu” alcança seu ponto mais elevado quando as ações representam a sinergia entre a inteligência e a vontade no ato inteligente e livre do agir ético. É nesta operação de perfeito equilíbrio entre a liberdade e a vontade que o ser humano exprime o seu Eu e, na relação com o Bem, exprime sua felicidade, no grego *eudaimonia*, pois, neste caso, o Fim de suas ações será o Bem¹⁵.

Uma ação ordenada ao Bem nasce na consciência do bem, se efetiva na *praxis* e torna-se hábito. A *praxis*, portanto, identifica-se com a ação. A prática da ação ordenada ao Bem representa a melhoria do sujeito ou a busca pelo “eu melhor”. Contudo, esta busca pelo melhor não se limita ao sujeito, mais especificamente, não se limita à avaliação subjetiva do próprio sujeito. Ela se estende às relações sociais, pois é o *ethos* que fornece o parâmetro avaliativo da ação do sujeito. Portanto, o critério avaliativo da ação não é prerrogativa do sujeito, uma vez que ele já está por princípio inserido no *ethos*.

O ser humano deve buscar a verdade na razão para livremente ordenar-se ao Bem no momento de agir. Momento em que o ser humano se exprime como ser humano, pois sua essência está no seu agir. O agir humano não tem como fim o objeto fabricado, seu Fim é a perfeição do próprio ser humano. O agir com consciência moral na ordenação ao Bem torna o próprio agente melhor em sua essência humana. Ora, o agir moralmente se dá no nível do sujeito, mas a prática do Bem não finda no sujeito que a pratica. O agir virtuoso no caminho da felicidade transcende os limites do indivíduo que o pratica e se estende ao *ethos*, uma vez que é no *ethos* que as ações se realizam na convivência definida pela dimensão antropológica do ser-com-os-outros-no-mundo. Portanto, é o “agir segundo o melhor, que, por hipótese, é o agir segundo o *ethos*”¹⁶. Nesta forma de agir não há homologia com o “fazer”. (O fazer, mesmo sendo objeto da razão, busca a perfeição no objeto construído. A realização está na coisa produzida, nos fins utilitários do objeto, na aparência estética. Assim, fazer se identifica com o fabricar.) Portanto, o agir em conformidade com o Bem constitui o segundo pilar de sustentação do pensamento de Vaz que irá orientar toda sua concepção ética.

¹⁵Cf. Ibid., p. 18-19.

¹⁶ Ibid., p. 33.

O terceiro pilar de sustentação do pensamento ético-sistemático de Vaz é o conceito metafísico do *ato de existir*. A metafísica sintetiza a reflexão vaziana sobre o ser, pois representa o *fim* objetivado. Uma vez que o ser humano se autoexpressa no sujeito ético e manifesta como sujeito na vida ética pautada pelo *bem*, transcende do nível puramente antropológico à forma objetivada pela existência. Ou, dito de outra forma, a existência humana percorre o caminho que conduz o Eu ao Fim passando pelo Bem.

Segundo nosso filósofo, o sujeito de expressividade ou o sujeito ético está situado no mundo, na história, na cultura, em seu *ethos*, e é deste ponto que ele traça seu horizonte, projeta o Fim a ser alcançado no agir ético e na vida ética em conformidade com o juízo social. É neste sentido que afirmamos, anteriormente, a necessidade de compreendermos o pensamento de Vaz ao abarcar todas as vicissitudes da vida ética que trilha sobre a fina lâmina que limita o teórico e o histórico. Nosso autor articula e explicita os “conceitos fundantes”, nos mostra a interdependência dos temas: o mundo, o sujeito, a história, a cultura e a transcendência aos referidos conceitos, além da interrelação entre os temas, e a relação destes aos conceitos. Todos os temas convergem para a transcendência e foram estudados na perspectiva temática e na perspectiva sistemática em perfeita simetria. Diante do exposto, nota-se a complexidade e a amplitude de sua obra, como também a difícil tarefa de compreendê-la¹⁷. É dentro deste universo que se encontra nossa missão de situar os pontos a que nos propomos estudar: política e ética.

1.1 Ética na concepção vaziana

Para construir a ética em sua concepção filosófica sistemática, Vaz fundamenta seu pensamento sobre a ideia de “Bem”. Contudo, o caminho por ele trilhado, nesta construção, não se limita a esta ideia. No cume de seu raciocínio está a ideia de Razão prática. Ou seja, a ética vaziana ocupou-se em mostrar a universalidade da Razão prática ou a Razão da *praxis*, trabalhando a interseção do sistemático e do histórico.

Neste estudo não percorreremos os passos utilizados por Vaz para explicar as normas do agir. Mas torna-se necessário sublinhar que é no âmago da política e da ética que acontecem as interrelações cada vez mais amplas que envolvem as interações humanas. Estas

¹⁷ Cf. SAMPAIO, *Metafísica e Modernidade*, p. 22.

estão em constantes transformações, num contínuo movimento dialético. A fim de compreender sistematicamente a realidade dinâmica das interações ético-políticas humanas, Vaz vai examiná-la segundo certos princípios:

O movimento dialético do sistema das categorias éticas é regido por três princípios: a. princípio da *limitação eidética*, imposto pela inadequação, própria de nosso conhecimento finito e situado, entre a categoria e a totalidade da experiência ética acolhida na amplitude intencional do *Eu sou*; b. princípio da *ilimitação tética* que decorre do dinamismo ilimitado do movimento mediador do *Eu sou*, orientado para o horizonte universal do Bem; c. princípio da *totalização* que, por um lado, impõe a clausura do sistema numa categoria última englobante como é a categoria de *pessoa moral* e, por outro, implica a *abertura* estrutural dessa categoria última – e, portanto, de todo o sistema – ao horizonte universal do Bem em sua inalcançável transcendência¹⁸.

As categorias éticas a que Vaz se refere são as categorias de subjetividade, intersubjetividade e objetividade que se articulam no movimento dialético próprio do agir e da vida ética. Este movimento, que encontra a necessária correspondência no movimento do sistema da ética, decorre das constantes interações no processo da afirmação humana. O processo de afirmação humana inicia-se na afirmação do “Eu” das interrelações de cada indivíduo consigo mesmo em um movimento reflexivo a que todos e cada um estão submetidos em sua finitude e situados no tempo histórico. Ele continua no dinamismo mediador do “Eu” para totalizar-se¹⁹ na categoria de pessoa. E, assim sendo, por extensão ocorre o mesmo no movimento social que permite a conservação da cultura, como também a melhoria dos valores sociais.

O percurso trilhado pelo nosso filósofo para explicitar a ciência do agir humano, em face de sua abrangência, não se limita em definir a natureza do movimento dialético que une os princípios próprios da ética à abrangência da categoria de pessoa ou do “todo” que representa o ser humano. É também necessário explicitar a racionalidade imanente no *ethos* e na *práxis*, tal como o propósito fundamental da Ética como ciência do *ethos*.

Não se pode limitar a análise do *ethos* à sua forma abstrata, mas deve-se compreendê-lo na realidade histórico-social manifestada na *práxis*. Compreender o *ethos*, em

¹⁸ VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 20.

¹⁹ “A *pessoa* é um *todo*. Mas justamente porque no ápice da sua constituição ontológica ela se abre, pela inteligência e pela liberdade, à *universalidade* do ser e do Bem, é, paradoxalmente, um *todo aberto*. [...] Nessa abertura da *pessoa* processa-se o que poderia ser denominado metaforicamente seu ‘metabolismo espiritual’ que mantém em incessante intercâmbio *noético* (inteligência) e *pneumático* (liberdade) com a totalidade do Ser.” *Ibid.*, p. 237.

sua realidade histórico-social, implica entender a forma como Vaz torna inteligível as questões fundamentais referentes ao *ethos*, à *praxis* e à racionalidade imanentes ao *ethos* e à *práxis* e, por fim, delimitar o campo conceptual da *praxis* e da vida ética, uma vez que o agir humano acontece na realidade histórica, porém em conformidade com a racionalidade vigente no *ethos*. Explicitar o *ethos* em sua realidade histórico-social a partir da *práxis* e da vida ética como também pensar o indivíduo em sua complexidade ética e política é a tarefa que propomos a seguir.

1.2 Razão prática: racionalidade imanente no *ethos* e na *praxis*

Ao iniciarmos esta consideração sobre o *ethos* é necessário sublinhar que ele é construído culturalmente pelo homem a partir das interrelações internas e externas às quais o ser humano se submete em todos os instantes de seu agir e de sua vida. E, diante das interrelações implícitas no *ethos* e na *práxis*, faz-se necessário que iniciemos nossa reflexão explicitando o sentido em que Vaz utiliza estes termos.²⁰

Comumente, o termo *ethos* é utilizado por Vaz para designar valores, costumes, normas e leis que regem a forma do agir humano. Esta forma é construída e reconstruída pela reflexão do homem sobre si e sobre os costumes no tempo histórico e constitui um dos principais elementos da ética vaziana. No entanto, como os atos humanos ao serem praticados com reincidência tornam-se hábito, nosso filósofo também utiliza o termo *héxis* no mesmo sentido de *ethos*.²¹

Na verdade, esses dois sentidos do *ethos* são interligados através do termo mediador *práxis*, que é a própria *ação* do homem, o ato ou o agir humano, sempre teleológico. À medida que o indivíduo orienta sua *ação* (*praxis*) em conformidade às *normas* e *costumes* socialmente criados e estabelecidos, passa a repetir essas ações tornando-as *hábito* (*hexis*), fenômeno descrito dialeticamente pelo movimento de passagem da *universalidade* abstrata do

²⁰ O termo *ethos*, “em sua grafia com *eta* inicial, significa *valores, costumes, normas, leis* regentes da conduta ou do agir humano, e que se encontram, enquanto produção *cultural* do homem, em processo de constante construção e reconstrução no curso histórico da existência humana. *Ethos* com *épsilon* inicial designa o *hábito* (*héxis*) de agir de uma determinada maneira. Tal maneira, para ser ética, deve ser aquela voltada para a efetivação do melhor, isto é, do bem, pelo que o *ethos* se transforma no meio de auto-realização do homem.” Lima vaz optará por utilizar a palavra *ethos* apenas na sua primeira significação, referindo-se a *hábito* ou *héxis*, quando pretende aludir ao segundo significado. TOLEDO, Claudia e MOREIRA, Luiz. *Ética e Direito*, Org. e Introdução, São Paulo: Loyola, 2002, p.10.

²¹ Cf. VAZ, *Escritos de Filosofia IV*, p. 15-16.

ethos normativo, mediante a *particularidade* da *situação* em que a *ação* deve ser praticada, para a *singularidade* do *ethos* como hábito ou *virtude*²².

Os costumes, as normas e o que se refere aos hábitos se interligam e são designados pelo termo *ethos*, pois este “compreende o mundo das coisas humanas”²³. As “coisas humanas” não se dão de forma segmentada, pois há uma continuidade nos atos humanos. “Ora, é justamente no domínio da forma especificamente humana do *operar*, ou seja, no domínio da *práxis*, que se manifestam mais evidentemente as características de um sistema *aberto*”²⁴. Esta forma especificamente humana é construída no domínio da *praxis* e ao longo da vida e do agir humano, no contexto histórico-social em toda sua complexidade.

A *práxis* é “a própria ação do homem”. Ação efetuada em conformidade com a racionalidade do *ethos*, determinada pela simetria entre Razão e liberdade. Então, o campo conceptual da *práxis* é delimitado, simbolicamente, pela racionalidade intrínseca nos costumes, nos valores, nas normas e nas leis do *ethos* no qual o indivíduo está inserido.

É justamente na *praxis* ética que a inter-relação dialética entre razão e liberdade e a *abertura* do ato à universalidade do *dever-ser* ou, em termos éticos, a relação da consciência moral com o Bem definem o invariante fundamental da vida ética que assegura, a um tempo, a permanência e abertura do agir ético e a possibilidade da sua integração na ordem racional de um *sistema aberto*²⁵.

É a interrelação dialética entre a razão e a liberdade que determinará a qualidade da ação praticada pelo sujeito. A razão nos mostra o correto, ou seja, o padrão de valores do *ethos*, enquanto que a liberdade individual guiará a tomada de decisão. A liberdade determinará a qualidade da ação praticada. A *práxis* é regida por um movimento circular de reflexão e transformação que, simultaneamente, une e modifica o campo da ação ética.

O movimento circular de união refere-se àquele em que o sujeito busca identificar-se com o seu *ethos*, no sentido de conservar os valores, os costumes e normas já estabelecidos. Todavia e simultaneamente, modifica-o na busca de torná-lo melhor. Por isso, a prática contínua de determinadas ações em conformidade com os costumes produz hábitos que, a partir da reflexão, tornam possível a modificação e a prática de novos atos.

²² TOLEDO; MOREIRA. *Ética e Direito*, p.10-11.

²³ VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 16.

²⁴ *Ibid.*, p. 15.

²⁵ *Ibid.*, p.15.

A melhoria do *ethos* só é possível com a práxis orientada para o Bem e a visibilidade desta melhoria se dá em suas estruturas, que se completam e se interligam, ou seja, o ato humano e a realidade histórica. O ato humano orientado ao Bem faz com que o ato propriamente dito seja melhor e, concomitantemente, o indivíduo que o pratica também torne-se melhor. Neste movimento circular, indivíduos melhores constroem uma realidade historicamente melhor pelo hábito de boas práticas. “O *ethos* como *costume* é, para o indivíduo, a um tempo, norma da sua *praxis* ou conduta e estrutura simbólica que permite a *praxis* eticamente ordenada ser socialmente reconhecida e legitimada. A *praxis* isolada porém, é uma *abstração*”²⁶.

A *práxis* é a ação do indivíduo, o ato ou, por outras palavras, o agir propriamente humano. Agir que interliga os costumes, os valores, as normas e os hábitos – *hexis*. Os atos praticados pelo sujeito, regidos pelas normas e valores do *ethos*, possuem um *telos* que deverá ser o Bem. Ora, a compreensão da estrutura humana e das “coisas humanas” em sua historicidade só será possível a partir das interrelações entre *ethos*, *praxis* e *hexis*. Por isso, faz-se necessário elucidar a razão que guia a *praxis* humana.

1.2.1 Razão prática

A Ética como ciência, no sentido empregado por Vaz, tem como objetivo explicitar a racionalidade do *ethos* ou demonstrar a racionalidade intrínseca do *ethos*. Isto implica em dar visibilidade aos fundamentos imanentes ao *ethos*, ou seja, compreender e esclarecer o sentido ou a razão própria do *ethos*. Esta racionalidade propriamente ética é designada de Razão prática.

A Razão prática ou a racionalidade ética possui um aspecto universal e um aspecto particular. A Razão prática é constituída a partir do universal, porém só poderá ser verificada empiricamente no sujeito, ou no agente ético. Neste mesmo sentido, as normas, os valores, os costumes verificados na particularidade histórica são constituídos racionalmente tendo como referencial uma formalidade universal. Por conseguinte, a visibilidade da Razão prática só é possível no agente que tem suas ações em conformidade com as normas e valores do *ethos*. “Ora, a Razão prática no *indivíduo* não é senão a forma própria da sua participação no *ethos* ou na tradição ética na qual ele está necessariamente inserido; [...] a razão que guia a

²⁶ Ibid., p. 144.

práxis razoável e sensata, ou seja, segundo a expressão de Aristóteles, ‘acompanhada da razão’ (*metà lógou*)”²⁷. Assim, o indivíduo participa do *ethos* na sua particularidade onde está necessariamente situado no seu tempo e inserido na história.

A Razão prática intrínseca ao indivíduo no nível da “universalidade formal” se constitui a partir das instâncias que compõem o espírito ou, nas palavras de Vaz, a partir das “duas estruturas do espírito”, a intelecção e a volição, ou seja, a inteligência e a vontade. No nível da intelecção dar-se-ão os primeiros princípios ainda de forma intuitiva que regem a práxis, enquanto que a livre adesão ao bem acontece pela volição²⁸.

Na ordem do *conhecimento*, o universal da Razão prática exprime-se em *princípios* que são juízos de natureza teleológico-normativa. Neles, com efeito, estão contidos de um lado o enunciado do *bem* como *fim* do agir; de outro, a prescrição para o sujeito, enquanto sujeito *ético*, de agir segundo o *bem*²⁹.

A instância de visibilidade da expressão da Razão prática são os princípios que norteiam os juízos de valores do agir humano. Inicialmente, os juízos são “juízos de valores” propriamente ditos. Neste sentido, eles têm um caráter teleológico. Neste primeiro momento, ocorre a intenção ao Bem em conformidade com as normas vigentes. É o momento em que o sujeito ético exprime sua intenção em agir em conformidade com o referencial normativo do horizonte universal do Bem. No segundo momento, ocorre o agir de fato, ou seja, o sujeito ético agindo segundo os princípios do Bem. Ora, a universalidade da Razão prática, neste nível da inteligência, significa a prescrição normativa que orienta o agir segundo o juízo do Bem. Portanto, apenas conhecer o Bem não é suficiente para tornar um indivíduo um sujeito ético, faz-se necessário a adesão ao Bem.

Na ordem da *volição*, a estrutura *formal* da Razão prática é definida pela ordenação ao *ser* sob a razão do *bem*. Nela se manifesta o dinamismo intencional do ser humano, necessariamente finalizado pelo *melhor* em vista da sua auto-realização. Mas tal ordenação ao *bem*, conquanto venha a estar presente por necessidade no *exercício* da Razão prática, é, no nível da universalidade como acima observamos, uma ordenação puramente *formal* que permanece *abstrata* e deve ser *atualizada* e *concretizada* pela autodeterminação do sujeito, devendo ser por ele *livremente assumida*³⁰.

²⁷ Ibid., p. 141.

²⁸ Cf. Ibid., p. 37.

²⁹ Ibid., p. 36.

³⁰ Ibid., p. 37.

A adesão ao Bem demonstra a expressão da liberdade na escolha pelo Bem. Na ordem da volição a Razão prática deixa de ser apenas uma forma abstrata para assumir a concretude do Bem na situação particular. Neste nível, o sujeito livremente se autorrealiza no exercício do Bem ou, nas palavras de Vaz, “a universalidade dos princípios passa à singularidade da ação”³¹. A ação ordenada ao Bem tem seus princípios constituídos pela inteligência. Porém, só serão consumados pela liberdade que guiará a adesão ou não aos princípios teleológicos do Bem, numa perfeita simetria entre a verdade intrínseca à inteligência e o Bem resultante da liberdade. “Usando uma terminologia clássica, diremos que a inteligência é, então, um *intellectus principiorum bene agendi* (intuição dos princípios da ação boa) e a vontade é *libertas ut principium ordinis amoris in bonum* (liberdade como princípio do amor ordenado ao bem)”³². No âmbito individual liberdade e vontade convergem na ação. A razão age no sentido de intuir os princípios que indicam uma boa ação, enquanto que a vontade ordena a ação ao bem, e Vaz assim explicita esta relação de intercausalidade entre liberdade e vontade:

a causalidade segundo a *forma* e a causalidade segundo o *movimento*, a primeira exercida pela *inteligência* a segunda pela *vontade*, não procedem separadamente mas se entrelaçam num processo de causação recíproca – a inteligência *informando* a vontade, a vontade *movendo* a inteligência.³³

Para compreender o alcance da Razão prática precisamos compreender os fundamentos do conhecimento racional que se verifica no nível histórico das relações sociais. “O indivíduo ético só alcança sua plena efetividade a partir do uso consciente da razão e do livre-arbítrio”³⁴. Desta forma, afirma nosso autor:

Sendo, pois, a operação na qual inteligência e vontade operam sinergeticamente – ato inteligente e livre - aquela que *exprime* adequadamente a interioridade mais profunda de nosso ser ou o Eu sou *primordial*, é como ato inteligente e livre que o *agir ético* se eleva à *forma* mais alta de auto-expressão do Eu. Nela, com efeito, o ser humano se auto-exprime justamente enquanto na sua relação com o Bem e *autodetermina* em vista do *Fim* de todos os outros fins – a sua eudaimonia ou “viver bem” (*eu zen*) no dizer de Aristóteles – ou seja a sua auto-realização no Bem³⁵.

³¹ Cf. Ibid., p. 37

³² Ibid., p. 36.

³³ Ibid. p. 51.

³⁴ Ibid. p. 21.

³⁵ Ibid., p. 19.

O agir livremente em direção ao Bem possibilita a elevação do ser humano ao nível da expressão verdadeiramente humana. Viver bem significa a constante busca pela *eudaimonia*. Uma vida boa não se faz por ações isoladas, mas sim pelos hábitos, *héxis*, praticados pelo sujeito no nível do livre arbítrio e regulados pelas normas e valores do *ethos*, num movimento circular que simultaneamente une e modifica. O mesmo movimento que une o sujeito ao seu *ethos* no sentido de identificá-lo com os valores e normas já estabelecidos, também o modifica, tornando-o melhor. Isto acontece porque os atos praticados em conformidade com a racionalidade do *ethos* tornam-se visíveis no sujeito que age com inteligência e liberdade.

A Razão prática ao ser utilizada para guiar as ações qualifica o ser humano como ser moral e indivíduo ético³⁶, pois o sujeito ético mensura a qualidade de suas ações segundo o critério universal do Bem. Portanto, a Razão prática pode ser compreendida como guia da autorrealização do sujeito. Assim, o pensamento vaziano converge com o pensamento de Aristóteles, uma vez que o agir humano se caracteriza por conter razões de ser, sendo que estas razões devem-se conformar com o padrão de juízo de valor do *ethos*. Neste sentido, o agir é razoável. Como também este agir é livre, pode-se dizer que ele é autodeterminante, uma vez que é a liberdade de agir que o qualifica, conformando-o ou não com a informação dada pela razão em que a ideia de Bem é concebida.

Sabendo-se que os fundamentos do conhecimento racional situam-se no nível das ideias ou na universalidade da Razão prática, podemos dizer que esta universalidade é trans-empírica. Sua competência transcende o ato empírico e se eleva ao inteligível da razão humana para determinar a qualidade da ação. “A obra humana por excelência (*tò érgon toû anthrópou*) é, sem dúvida, a realização plena da própria vida, orientada pela Razão prática”³⁷. Para que a vida seja de fato plena no sentido do Bem, no caminho da *eudaimonia*, a ação, lá no início, no íntimo do sujeito, deve ser concebida em conformidade com os princípios universais do Bem. E é neste nível que se dá a universalidade da Razão para, posteriormente, ser particularizada em sua prática e tornar-se consciência moral.

Ora, a Razão prática exprime-se em princípios que são, na verdade, juízos de valor que nortearão o agir ético, mais precisamente, a vida ética. Pois a práxis é um tipo de conduta acompanhada de razão.

³⁶ Cf. Ibid., p. 141.

³⁷ Ibid., p. 33.

1.2.2 O agir e a vida ética

A ciência do *ethos*, como é entendida por Vaz, estuda o agir ético e a sua expressão na *vida ética*. O indivíduo só será verdadeiramente ético na vida concreta, ou seja, uma vida virtuosa vivida em conformidade com as normas do *ethos*. “Do ponto de vista da explicação filosófica, a estrutura inteligível fundamental da vida ética deverá articular os três conceitos que integram sua razão primeira de possibilidade, a saber: *ethos, praxis e hexis*, ou *costume, agir e hábito*”³⁸. Isto porque só podemos falar em vida ética, se existir a articulação entre o agir humano ou a *práxis* em sua categoria subjetiva, em consonância com os costumes, normas, valores e regras que identificam o *ethos*. Porém, o agir não poderá acontecer de forma esporádica, mas em uma continuidade suficiente para transformar-se em hábito ao longo da vida. Este hábito, uma vez constituído, não permanecerá inalterado. Faz-se necessário que o agir humano esteja em conformidade com o movimento do *ethos* no sentido de melhorar os costumes e normas, a vida ética e o próprio indivíduo ético. Portanto, é a “*vida ética*, que é a vida que deve ser efetivamente vivida pelo indivíduo e pela comunidade enquanto sujeitos do *ethos*”³⁹.

O *ethos* de determinada sociedade é transmitido aos seus membros mediante seu processo de formação (*paidéia*) ou *educação ética*, através do qual se avança do estágio de uma liberdade puramente empírica ou do mero arbítrio à liberdade ética ou *liberdade racional*, aquela guiada pela finalidade escolhida socialmente como a melhor (Bem como Fim), transmutando a *existência natural* do indivíduo em uma “*existência cultural*”. Da educação ética fazem parte tanto a *tradição* quanto a *razão*, a primeira responsável pela estabilidade das normas sociais, a segunda, no julgamento crítico da primeira, pela reafirmação ou transformação dos padrões éticos sociais⁴⁰.

Os valores e costumes implícitos no agir ético são transmitidos de geração a geração, pela educação. É a educação garantida pela tradição que dá sustentabilidade moral e social aos indivíduos. Nesse sentido, a educação ética garante a passagem da “liberdade de” para a “liberdade para”. A “liberdade de” refere-se àquela liberdade empírica, própria do indivíduo ou àquela inerente ao livre-arbítrio individual, limitada a pequenas decisões. Portanto, insuficientemente capaz de sustentar a continuidade social. Enquanto que a “liberdade para” refere-se à liberdade de fato, com racionalidade, ou à liberdade ética que se

³⁸ Ibid., p. 145.

³⁹ Ibid., p. 147.

⁴⁰ TOLEDO; MOREIRA, *Ética e Direito*, p. 11.

caracteriza pela escolha do Bem como Fim. Para Vaz, o *ethos* é e só poderá ser transmitido aos membros de uma sociedade pela educação ética, uma vez que “o *ethos* compreende o mundo das coisas humanas (*tà anthròpina*), a saber, aquelas que estão ao nosso alcance (*tà eph’hemîn*) e se oferecem diretamente à compreensão de nossa razão e às opções de nossa liberdade”⁴¹. Isso reitera o que fora dito dos atos humanos de serem compreensíveis à nossa razão e serem resultante de nossa liberdade. Sendo nossos atos opções de nossa liberdade, a estabilidade das normas sociais que devem ser transmitidas de geração a geração será garantida pela tradição. Enquanto a razão faz o julgamento crítico das normas vigentes no sentido de avaliar sua continuidade a partir da reflexão, a liberdade possibilita a adesão ou não aos costumes. A concretude da vida, ou a vida ética, inicia-se na práxis como ação do indivíduo ou ato individual, que a partir do agir humano interliga os valores, os costumes, as normas, até que estes atos se transformem em hábito, ou seja, *héxis* e juntos constituam o *ethos*.

O juízo de valor percebido nas ações ou na forma de agir do indivíduo na comunidade é mensurado pela razão e pela liberdade. O sujeito ético conhece as razões que conduziram suas ações e tem explicações razoáveis para orientar sua forma de agir. Por isso, o ser humano é autoexplicativo. Mas também é autodeterminativo, porque o agir do sujeito é determinado por ele mesmo no exercício de sua liberdade. Por isso, “[r]acionalidade e liberdade são os dois atributos fundamentais do espírito que especificam os dois princípios constitutivos da sua atividade, a inteligência e a vontade”⁴². Inteligência e vontade constituem a universalidade subjetiva, próprias do sujeito ético. No sujeito, a inteligência abre-se à universalidade do ser e a vontade dirige-se à universalidade do Bem, ambas convergindo na ação ética. A ação constitui o momento em que ocorre a visibilidade do ser bom, dada na relação universal de intersubjetividade. Por conseguinte, na universalidade objetiva haverá o encontro, no ser humano inteligente e livre, entre o ser e o bem. Por assim dizer, a *práxis* é um tipo de conduta acompanhada de razão. Esta razão inerente à *práxis* humana é a própria Razão prática e vale para todo ser humano. Portanto, constitui um invariante ontológico⁴³.

⁴¹ VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 16.

⁴² *Ibid.*, p. 33.

⁴³ O plano ontológico diz respeito àquilo que é próprio do ser humano que constitui a forma humana de ser na construção da identidade humana, ou seja, a essência humana. Esta identidade se forma numa dialética entre a natureza que é dada ou concretude do ser e as formas constituídas. É neste nível ontológico que se dá a autoexpressão do ser humano, que se eleva à contemplação e à reflexão, isto no nível do espírito. Pois, corpo próprio e psiquismo estão no plano ôntico. Cf. VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 18.

Pelo fato da inteligibilidade da vida ética só ser possível pela articulação dos conceitos de *ethos*, *praxis* e *héxis*, a ética vaziana não poderá ser explicitada de forma unilateral; logo, faz-se necessário retomarmos a ideia inicial da interdependência. A interdependência está implícita nos temas por Vaz estudados, quais sejam: o sujeito, o mundo, a cultura, a história e a transcendência, e na interrelação destes temas com os conceitos de “expressividade”, de “Bem como Fim” e no “ato de existir”, que juntos fundamentam a sua concepção sistemática de ética. Pois, isoladamente, nenhum destes aspectos consegue representar as interrelações intrínsecas ao agir humano. O ser humano não está apenas inserido na cultura, mas é ele quem a cria e com ela se identifica. Ou, por outras palavras, falar em ser humano implica falar em sua cultura. Esta é a forma criada por ele para caracterizá-lo como ser de fato humano. É a cultura que dá sentido à vida humana em oposição à “natureza” que lhe é dada.

Segundo Vaz, o sujeito configura a mediação entre a natureza e a forma. Forma construída pelo sujeito a partir da natureza que lhe é dada. Pois é o sujeito dotado de razão e liberdade que é capaz de dar forma à sua existência. Este sujeito que se autoexpressa, usa a liberdade para direcionar a opção para o “Bem como Fim” em busca da felicidade. No caso da escolha ser entre bens relativos, haverá uma multiplicidade de bens oferecidos à escolha. Nesse sentido, a escolha fica restrita ao livre-arbítrio, enquanto a liberdade propriamente dita conduzirá a escolha para o “Bem como Fim”. Portanto, o sujeito é inseparável da história, da cultura, do mundo e vive em constante movimento de transcendência.

As estruturas do agir e da vida interligam-se e completam-se a partir da consciência moral individual em direção à consciência moral social. O ser humano dotado de razão e liberdade que busca a felicidade torna-se bom e é autodeterminante no “Eu-sou”; se restrito ao nível individual, permanece de forma abstrata. A vida vivida em sua concretude dar-se-á, de fato, no encontro e no reconhecimento. No encontro do “Eu” com o “Tu” e o conseqüente reconhecimento do “Outro” como um “Outro Eu”. Dito de outra forma, é no encontro com o outro e no reconhecimento do outro como um outro sujeito que o indivíduo atinge a plenitude de sua consciência moral para tornar-se um “nós”. A plena realização da vida é orientada pela Razão prática. Entretanto, é na dimensão do movimento que a intenção *subjetiva* ao Bem ou o “Bem como Fim” supera a abstração individual para elevar-se ao nível societário, no qual o Estado é a instituição normativa que representa a concretude das leis, normas e valores. Neste nível do “encontro”, a obra humana singulariza-se na consciência

moral social. O encontro e o reconhecimento implícitos no existir-em-comum-no-mundo se dão em três níveis que se completam e se interligam.

a. Nível do *encontro pessoal* – Define-se pela primazia da relação Eu-Tu que estabelece uma primazia e mais imediata forma da relação intersubjetiva. É o nível onde essa relação se realiza numa *reciprocidade* mais perfeita entre as consciências que nele se situam. [...]

b. Nível do *encontro comunitário* – [...], designamos como nível comunitário do *encontro* aquele em que a consciência moral social se manifesta na forma de uma integração mais ou menos profunda das consciências individuais na unidade de um *Nós*. [...]

c. Nível do encontro *societário* – O encontro que tem lugar no nível da *sociedade*, o mais abrangente e que visa unificar a alteridade segundo a qual os sujeitos da relação intersubjetiva estão intencionalmente mais distantes entre si, apresenta uma diferença qualitativa com relação às formas anteriores. Naquelas a *reciprocidade* da relação se estabelece imediatamente, tendo como paradigma a relação Eu-Tu; nessa a *reciprocidade* é mediatizada por instâncias reguladoras da existência em comum, seja *normativas* como códigos ou leis, seja *eficientes* como os como os poderes reconhecidos e legitimados pelas instâncias normativas⁴⁴.

O nível do encontro comunitário sedimentado pela amizade e pelo amor e, por conseguinte, alimentado pelo afeto e pela equidade, é de fundamental importância por possibilitar a passagem do nível pessoal ao societário. Neste nível, a consciência moral social atinge seu nível mais elevado ao adquirir sua concretude vivificada pela consciência cívica e pelo caráter ético-político, representados pelo Estado.

No nível societário do encontro, o Bem alcança sua forma concreta nas normas, regras e leis. É neste nível, também, que acontece o encontro e o reconhecimento do outro como um outro Eu, mediatizado pelas instituições. Segundo nosso filósofo,

Por meio das mediações que tornam possível o encontro no nível *societário* e que culminam no Estado ou na sociedade politicamente organizada, a instituição se apresenta como um “quadro de vida” ou uma “conexão de sentido”, que permite a formação de uma consciência moral intersubjetiva (por exemplo, na forma de uma “consciência cívica”), de caráter ético-político, capaz de unir os indivíduos, em sua qualidade de cidadãos, no mesmo gesto participativo quando se trata de definir rumos da sociedade como um todo (por exemplo, em eleições gerais)⁴⁵.

⁴⁴ Ibid., p. 87-88.

⁴⁵ Ibid., p. 89.

No nível societário do encontro, a alteridade entre os indivíduos alcança seu ápice pelas relações sociais implícitas na vida política. O caráter ético-político das ações é que dá sentido à vida. Neste nível, o sujeito eleva-se à categoria de pessoa e o Estado representa o nível mais elevado das ações políticas, que ao conformar-se com o agir ético, sintetiza-se na ética, como é entendida por Vaz.

1.2.3 Política: a outra face da Ética

Como foi dito anteriormente, o ser humano só exerce plenamente sua condição humana na vida em comunidade. A comunidade é a instância natural do encontro com os outros, ou seja, a vida política. Pois a política pressupõe o outro. Não o outro objetivado, mas o outro reconhecido como um *outro eu*, que detém os mesmos direitos que eu e, neste sentido, *ser-com-os-outros* é ser político.

Para Vaz, a boa obra manifestada pelo agente na sociedade, ou seja, na vida política, inicia-se no interior do agente, formando uma unidade entre o querer e a ação. Sendo a política ação ou a “atividade prática”, esta só será norteada pelo bem se lá no íntimo do indivíduo (agente) estiver presente o princípio ético de justiça. Nosso autor vai além ao dizer que “a ciência política tem como objeto definir a forma de racionalidade que vincula o livre agir do cidadão à necessidade, intrínseca à própria liberdade e, portanto, eminentemente ética, de conformar-se com a norma universal da justiça”⁴⁶. Ora, em conformidade com a razão clássica a norma universal da justiça deverá ser aquela própria do *ethos* e constituída sob as bases da ética.

Na estrutura clássica, a ciência política é, por excelência, inerente à ética. “A ciência da *politéia*, ou seja, a política é a outra face da ética”⁴⁷, e pressupõe liberdade de agir, ou sujeito livre. A política, para conformar-se com a ética, deve guiar-se pelos mesmos valores, ou seja, ter como *telos* a justiça para todos, em analogia ao Bem do indivíduo.

Lembrando-se que a práxis é um tipo de conduta acompanhada de Razão e esta se exprime como juízo de valor engendrado na consciência moral do sujeito ético, e considerando ainda que a existência isolada do sujeito é uma abstração, pois o ser humano é um ser-com-os-outros-no-mundo, pode-se afirmar com tranquilidade que há uma estreita

⁴⁶ Vaz, *Escritos de Filosofia II*, p. 258-259.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 135-136.

relação entre a ética e a política. A ética compreende a ação do indivíduo que se autodetermina como sujeito ético e direciona sua vida no sentido de viver de fato uma vida ética em busca da *eudaimonia*. A política, por sua vez, compreende a vida em sua forma concreta de existência com-os-outros. Ora, de um lado, há a práxis individual sob a forma de virtude; do outro, há o agir em comum. E, dada a união essencial entre individual e social, o *ethos* é designado verdadeiramente como costume, como dito anteriormente.

A ideia de sociedade política caminha juntamente com a ideia de ética, isto porque a matriz conceptual de ética e política é a mesma. Esta matriz que significa lei, do grego *nómos*, refere-se ao *métron* ou medida. Portanto, há uma estreita relação entre a medida interior que rege a práxis individual e a medida que rege a vida em comum ou a lei da cidade⁴⁸. Ao elucidar a ética, ou ciência do *ethos*, Vaz explicita o porquê da analogia entre o agir individual e a “vida-em-comum”.

De um lado a explicitação da racionalidade imanente do *ethos* se constitui como teoria da *práxis* individual e assume a forma da doutrina da virtude (*areté*) ou da Ética no sentido estrito. O *ethos* é, então, conceptualizado fundamentalmente como *hábito* (*héxis*). De outro, a razão do *ethos* irá exprimir-se na forma de uma teoria do existir e do agir em comum e se apresentará como doutrina da lei justa (*politéia*) que é na comunidade, o análogo da virtude no indivíduo. O *ethos* é, então, conceptualizado fundamentalmente como *costume*⁴⁹.

O *ethos*, no sentido de hábito ou *héxis*, aparece no interior do indivíduo em decorrência de sua práxis, mas é pela “vida em comum” representada teoricamente pela doutrina da lei justa que o *ethos* poderá ser designado como costume. Todavia, *ethos* como costume só se tornará possível pela prática virtuosa do indivíduo, ou seja, pelo hábito ou *héxis*. Neste sentido, o agir individual e o existir em comum formam uma unidade composta de dois lados. De um lado, a ética abrangendo o âmbito das ações dos indivíduos, do outro, a política em sua representação social. Esta união se expande na difícil questão que a ética e a política têm de enfrentar: o aparente paradoxo entre a razão e a liberdade.

Se, no domínio da Ética no sentido estrito, como ciência da práxis individual, o problema maior é o problema de uma razão da liberdade, ou de uma razão imanente à liberdade e que demonstre na virtude a realização plena, a *energéia* da *práxis* livre, no domínio da Política no sentido estrito, como ciência normativa da práxis comunitária, o problema maior é o

⁴⁸ Cf. Ibid., p. 135.

⁴⁹ Ibid., p. 135.

problema de uma razão do livre consenso, ou de uma razão imanente à livre aceitação do existir e agir em comum e que demonstre na lei justa a realização plena, a *energéia* da *práxis* consensual⁵⁰.

No nível da *práxis* individual, o problema básico está na dificuldade de encontrar uma razão intrínseca à liberdade e que seja capaz de demonstrar, teoricamente, a realização plena ou, em outras palavras, uma *práxis* livre, mas que tenha como *telos* o Bem como Fim. No âmbito social, o grande problema é demonstrar na lei justa a expressão do livre consenso do existir-em-comum. Segundo nosso autor,

[o] homem político não é apenas um animal e, muito menos, um deus. Ele se situa em face do horizonte do logos universal, mas a partir da particularidade de uma existência histórica que tenta encontrar, na existência política a forma de vida racional – ou razoável – compatível com as vicissitudes da sua contingência⁵¹.

O homem político se eleva de sua condição natural e se socializa politicamente para tornar-se cidadão. Isto ele o faz, racionalmente, na busca de conciliar o Bem para o indivíduo e para a sociedade. No entanto, isto se dá a partir de sua limitação ou de sua contingência histórica. Porém, o existir em comum deverá ter como *telos* a expressão da lei justa.

Se, como ensina Aristóteles, o homem é vivente político (*zôon politikón*) porque é vivente racional (*zôon racional*), a ciência política tem como objeto definir a forma de racionalidade que vincula o livre agir do cidadão à necessidade intrínseca à própria liberdade e, portanto, eminentemente ética, de conformar-se com a norma universal da justiça⁵².

Ser vivente racional é a condição para que o homem seja vivente político, ou, dito de outra forma, se possuímos razão, naturalmente, somos seres políticos. Ou ainda, podemos dizer que não é possível viver em sociedade e buscar a justiça no existir social agindo de forma irracional ou egoisticamente. Assim, viver em sociedade significa viver politicamente e em uma permanente conformidade entre o agir ético em caráter individual e a vida política. Esta tem por principal objetivo a maior e a melhor justiça. Neste sentido, “[a] racionalidade política na conceituação clássica é, pois, essencialmente teleológica. Ela é ordenadora de uma

⁵⁰ VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 136.

⁵¹ *Ibid.*, p. 144-145.

⁵² *Ibid.*, p. 258-259.

prática em vista de um fim, que é a justiça na cidade”⁵³. Na concepção clássica, há uma convergência entre a ciência do agir humano e a do existir-em-comum. Para a ética, o *telos* é o Bem como Fim da *práxis* individual e para a política o *telos* é o Bem de todos, ou seja, a justiça da cidade, local onde o finalismo da ideia de Bem converge na justiça da alma (indivíduo) e na justiça da cidade (cidadão), ou por outras palavras, a convergência entre a ciência do Bem e a ação política⁵⁴.

Política não se limita à mera existência em comum no nível da história. Como esta existência é possuidora de racionalidade, torna-se objeto para a política entendida como ciência. Enquanto ciência, a política tem como objetivo definir a forma de racionalidade que irá vincular a liberdade própria do ser humano, que guiará o seu agir em direção ao Bem, mas conformando-se com a ideia universal que norteará a noção de justiça.

E se é verdade que Aristóteles introduz uma diferença de natureza metodológica entre ciência *teórica* e ciência *prática*, a definição da ciência prática fortalece o finalismo do Bem que unifica Ética e Política segundo a mesma razão do melhor, ou seja, do que é mais justo para o indivíduo e para a cidade⁵⁵.

O poder político legitimado pela teleologia do Bem e que se concretiza na forma de leis justas, é regido nomoteticamente pela ideia do Bem e tem como Fim o melhor para todos. Partindo do pressuposto de que o indivíduo considerado isoladamente é uma abstração, a deliberação em direção ao Bem torna-se visível na vida política, quando ocorre a expressividade da consciência moral. E, de forma correlata, o Bem que representa o Fim a ser alcançado no nível do agir, na política é representado pelas normas e pelas leis⁵⁶. Ou seja, as leis quando são orientadas para a justiça da cidade, ou de todos, representam o Bem almejado pelo sujeito ético.

⁵³ Ibid., p. 259.

⁵⁴ Cf. Ibid., p. 259.

⁵⁵ Ibid., p. 259.

⁵⁶ Cf. Ibid., p. 77.

CAPÍTULO 2

POLÍTICA E ÉTICA NA RAZÃO MODERNA

Ao iniciarmos a reflexão acerca da política e da ética em conformidade com a razão moderna, é necessário lembrar que as teorias políticas clássicas (de Platão a Cícero) apontavam como a melhor constituição aquela em que as leis fossem capazes de garantir a melhor prática de justiça. Porém, a partir da modernidade, as leis abandonaram esta orientação e passaram a ter, prioritariamente, a função de garantir, com a maior eficiência possível, a prática do poder¹.

Vaz, para elucidar as transformações ocorridas na concepção da ideia de política na modernidade, retoma a analogia feita por Napoleão entre a tragédia grega e a política moderna. Segundo o imperador da França, a política ocupa para o homem moderno o lugar que a tragédia ocupava para o homem antigo.² Neste sentido, nosso filósofo afirma que,

Com efeito, no coração da tragédia, está a revolta impotente ou a aceitação resignada do herói trágico diante da implacável trama do destino: o destino é força e seus desígnios impenetráveis irão escrever a vã história dos homens sobre o brônzeo fundo da necessidade. Ao apontar o político como o lugar do confronto entre o homem moderno e o destino, Napoleão explicita com clarividência genial a ideia que [...] está suspensa sobre o caminho histórico do moderno Estado-Leviatã: a ideia do político como técnica racionalmente otimizada do exercício do poder³.

Aqui está posta, pertinentemente, uma das questões, senão a questão, que acompanhará a política desde a modernidade e que se encontra no fundo da crise contemporânea. Ou seja, a ideia moderna de política que se consolidará em oposição à ideia clássica. Enquanto na concepção clássica a sabedoria constituía a essência da política e ao

¹ Cf. VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 257.

² Cf. *Ibid.*, p.257.

³ *Ibid.*, p.257.

político era exigido o mais elevado grau de sabedoria, na modernidade a política se reduz à mera instrumentalização, ou seja, torna-se apenas um instrumento no exercício do melhor para o poder ou técnica racionalmente otimizada do exercício do poder. Portanto, não é por acaso que Vaz destaca a comparação feita por Napoleão entre a política moderna e a tragédia grega.

Esta pertinência justifica-se ao retomarmos os trágicos desígnios do homem antigo, retratados na tragédia clássica. Primeiramente, a impotência do homem diante do destino que lhe era traçado antecipadamente. Segundo, porém não menos importante, é a desproporção de forças entre a pequena e frágil estrutura do homem diante da complexa e imensa grandeza da natureza. Isto o coloca diante de uma trágica encruzilhada: de um lado, lutar contra o destino, mesmo sabendo que a luta é sinônimo de derrota antecipada, restando-lhe a resignação ao inevitável. De outro lado, mas simultaneamente, o homem travava cotidianamente uma árdua luta pela satisfação das suas necessidades básicas. Ou seja, o homem antigo via-se obrigado a romper a obscuridade da vida em busca da satisfação das necessidades básicas, todavia permanecendo preso às vicissitudes do destino que fora traçado, antecipadamente, pelos deuses.

Analogicamente, na modernidade o político adquire uma força desproporcional e eleva-se a um nível inatingível que o distancia do homem. Este distanciamento chega ao ponto de o homem da modernidade, ou para usar as palavras de Vaz, o homem “pós-maquivélico” sentir-se demasiadamente frágil diante do gigantismo político. Contudo, este homem, tão frágil quanto o homem antigo e submetido às limitações do tempo moderno, luta incessantemente para satisfazer suas necessidades, enquanto assiste à constante ascensão do político e o fortalecimento do Estado. O político e o Estado posicionam-se diante do homem moderno como o destino e a natureza apresentavam-se diante do homem antigo.

Com efeito, na modernidade o político passará a representar o ponto de conflito social, uma vez que a sociedade política deixará de ser a instância natural de ordenação da realidade política para tornar-se o palco do confronto entre autonomia do sujeito moderno e o “Estado-Leviatã”.⁴ Assim sendo, a ideia do político passa a ser a ideia de uma técnica para

⁴ Estado-Leviatã segundo Hobbes é o grande poder de seu governante, ele o comparou “com o Leviatã dos dois últimos versículos do capítulo 41 de Jó, onde Deus, após ter estabelecido o grande poder do Leviatã, lhe chamou Rei dos Soberbos. Não há nada na Terra, disse ele, que se lhe possa comparar. **Ele é feito de maneira a nunca ter medo. Ele vê todas as coisas abaixo dele, e é o Rei de todos os Filhos da Soberba.** [] As pessoas assim como as demais criaturas precisam se organizarem através de um pacto; mas precisa torná-lo constante e duradouro seu acordo: ou seja, um poder comum que os mantenha em respeito, e que dirija suas ações no sentido do benefício comum. A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e da injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que,

otimizar o poder do Estado. E a política, após afastar-se do *telos* da justiça inerente à ética, deixará de ser pensada e exercida segundo a ordenação ao horizonte universal do Bem. Por isso, “a *política* no mundo moderno é um *fazer* na ordem da causalidade eficiente que, como o antigo Destino, age sobre as liberdades do alto de um céu misterioso: lá o capricho dos deuses, aqui as razões do Poder”⁵. Compreender o enigma da modernidade no âmbito da política a partir da instrumentalização da política e do político, a ruptura da política com a ética e os principais efeitos desta ruptura é o que pretendemos analisar neste e no próximo capítulo.

2.1 Modernidade: uma nova situação

Antes de elucidar as transformações ocorridas na modernidade no que se refere à política e à ética, vale lembrar que a Razão clássica foi edificada sob a ideia de uma intrínseca correspondência entre “a ordem cósmica e a ordem da cidade”⁶. Ambas estavam submetidas a uma mesma lei universal, à qual o homem deveria elevar-se para sair do caos da violência. E, por possuírem objetivos comuns, a ciência do *ethos* edifica-se em analogia à edificação da ciência da *physis*. Por conseguinte, o *nomos*, ou as normas que representam a categoria objetiva da vida ética, ou a objetivação do Bem, enquanto expressão do consenso do existir-em-comum, conformava-se com a lei do *kosmos*, ou “à ordem do *kosmos* divino”. Portanto, a convergência entre as leis da natureza e as leis humanas era demonstrada no *ethos* pela conformidade entre a *physis* e o *nomos*.

Assim, a ordem universal torna-se termo de uma relação propriamente jurídica quando se manifesta como lei (*nomos*). É, pois, na aurora do pensamento grego que tem lugar essa iniciativa de imenso alcance para a história das sociedades ocidentais que é a atribuição à ordem divina do

mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. O que equivale dizer designar um homem ou um assembleia de homens como representante de suas pessoas. [] Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama *Estado*, em latim *civitas*. É esta a geração daquele grande *Leviatã*, ou antes daquele *Deus Mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus Imortal*, nossa paz e defesa. Grifo do tradutor. HOBBS, Thomas de M. *Leviatã*. Tradução MONTEIRO, João Paulo e SILVA, Maria Beatriz Nizza. Os Pensadores, Abril cultural, São Paulo. 1974, p. 109-110 e 195.

⁵ VAZ, Escritos de filosofia II, p. 257.

⁶ *Ibid.*, p. 148.

mundo, transcrita no registro racional da ideia de natureza (*physis*) do caráter formal de lei normativa das ações humanas.⁷

Asseguramos que o alicerce histórico da sociedade ocidental foi construído a partir do pensamento grego (séculos VI e V a.C) sobre a ordem divina do mundo que abarcava, sob a legenda do *kosmos*, a ideia de “natureza”⁸ e a ideia racional das ações humanas. Nesse sentido, as leis humanas deveriam conformar-se com a ideia vigente de natureza constituindo um todo. Por conta desta unidade, Vaz retoma o conceito aristotélico de política para elucidar a união entre a lei da cidade e a lei da *physis*.

A política é, pois, para Aristóteles, uma parte da ciência da *prática* ou ciência do *ethos*. A *praxis* reivindica, com efeito, um lugar original entre as coisas que são por necessidade natural (*physei*) e as que são produzidas pelo homem (*technê*)⁹.

O propósito de retornarmos aos fundamentos da Razão clássica deve-se, inicialmente, à necessidade de situar a política enquanto atividade humana entre a *physis* e a *technê*. Ou em outras palavras, sublinhar que a política é um dos aspectos da cultura e enquanto tal pertence ao grupo das “coisas humanas”. Portanto, a prática política situa-se no âmbito das “coisas humanas” por excelência, pois não se identifica com a *physis*, tampouco com *technê*. Uma vez que as coisas no mundo se agrupam de acordo com a sua respectiva afinidade, aquelas que se apresentam como necessárias pertencem à natureza e as que são “feitas” pertencem aos objetos e utensílios. Reconhecer o lugar ocupado pela política na sociedade ocidental sob a égide da Razão clássica, como atividade humana onde também se situa a ética, é condição para compreendermos as transformações que ocorreram na política a partir da modernidade. Isto porque na modernidade a política abandona suas características de atividade essencialmente humana, ou seja, o tipo de atividade que busca a excelência do Ser humano para alinhar-se com os fundamentos do saber *poiético* e da *technê* que buscam a perfeição do objeto produzido.

⁷ Ibid., p. 149

⁸ “Natureza em conformidade com a Razão Clássica possui, em seu fundamento, a ideia de correspondência entre a ordem cósmica e a ordem da cidade, sob a soberania de uma mesma lei universal que inspira as primeiras tentativas de definição de uma esfera do direito e da justiça à qual o homem deve elevar-se para libertar-se do mundo da violência e do caos. Essas tentativas inscrevem-se, por sua vez, na esteira do grande movimento que assinala, na Grécia dos séculos VI e V a.C., a edificação de uma ciência da *physis* e, paralelamente, os primeiros passos na edificação de uma ciência do *ethos*.” Cf. VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 148 e 151.

⁹ VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 156.

O segundo objetivo desta retomada, de igual importância, é delimitar, a partir da concepção de Vaz, a noção de modernidade. Para ele, a modernidade se apresenta pela ruptura do antigo com o que é o novo. Esta ruptura pode e deve ser observada a partir da decadência do antigo e pela implantação do novo. Segundo Vaz, “a ruptura atravessa toda a espessura do tecido social e cultural: crenças, ideias, mentalidades, atitudes, práticas sociais”¹⁰, daí a dificuldade em explicitar esta noção de modernidade e os problemas dela decorrentes. Diante da complexidade deste problema nos limitaremos a elucidar a nova ideia de razão e a legitimação do novo formato do poder político em confronto com o antigo.

Com efeito, a linha de ruptura que separa o antigo do novo que se apresenta está na evolução do conceito de natureza. Esta evolução determinará o fim da Razão clássica e a ascensão da razão moderna. Esta nova fase da história da sociedade ocidental inicia-se com a nova concepção do conceito de natureza¹¹ que, de acordo com a razão moderna, não mais será a *physis* na sua concepção clássica, mas se submeterá aos princípios epistemológicos da ciência empírica do tipo hipotético-dedutivo, em conformidade com a lógica e a matemática¹². A mudança do conceito de natureza provocou inúmeras transformações na sociedade moderna. Dentre elas ressaltamos que o início da formação do homem moderno ocorrerá com a imanência mundana apontada por Vaz a partir dos ensinamentos de Voegelin, ao analisar a categoria de *gnose*.

A essência da *gnose* é a mensagem da salvação pelo conhecimento (*gnosis*) como iniciativa própria do ser humano. Na *gnose* antiga, o homem apodera-se do divino e desvenda por suas próprias forças o mistério da sua transcendência. A *gnose* moderna diviniza o gnóstico no círculo da imanência mundana e lhe confere a tarefa de implantar o reino do Espírito como reino do mundo. Tal tarefa cumpre-se nos campos da filosofia, da ética, da política, da vida social. Ela dá origem ao perfil dos indivíduos

¹⁰ Ibid., p. 19.

¹¹ “Na razão moderna, a natureza não é mais a *physis* na imutabilidade da sua ordem e fundamento de um *nómos* objetivo ao qual deve referir-se a *práxis* humana. Nem se oferece mais como um horizonte de universalidade que está permanentemente aberto à contemplação do filósofo ou à sabedoria do legislador. Uma nova homologia deverá vigorar entre o modelo da sociedade e a nova ideia da natureza. Ela deverá submeter o pensamento social e político, bem como o pensamento ético, aos princípios epistemológicos e às regras metodológicas da nova ciência da natureza, ciência de tipo hipotético-dedutivo e tendo a análise matemática como seu instrumento conceptual privilegiado”. Cf. VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 148-163.

¹² A racionalidade-matriz moderna é a racionalidade lógico-matemática. A racionalidade lógico-matemática é o polo em torno do qual se unificam as racionalidades que formam o *globus intellectualis* da razão moderna. Cf. VAZ, *Ética e razão moderna*. In. *Síntese Nova Fase*, v. 22, n. 68, 1995, p. 66.

típicos da modernidade: o intelectual, o político, o capitalista e o trabalhador¹³.

Esta mudança de paradigma retirará o homem moderno da contemplação de uma realidade transcendente como modelo de suas ações e projetos e o mergulhará na imanência do acontecer histórico. E nesta limitação surgirão novas categorias legitimadoras da nova racionalidade, afetando a ética e a política que, doravante, se conformarão à lógica matemática própria das ciências naturais.

A racionalidade empírico-formal passa a ser assim, do ponto de vista cultural, o critério do que é considerado “objetivo” pelo homem moderno. Ao mesmo tempo o caráter operativo desse tipo de racionalidade, no qual *theoria* e *poiesis* se entrelaçam numa síntese original, alimenta a sua inesgotável fecundidade, multiplicando e estendendo sempre mais longe os ramos do saber empírico-formal¹⁴.

Portanto, a adoção do critério da racionalidade empírico-formal pelo homem moderno, como objetivo cultural, levou o novo regime mental moderno à multiplicidade de razões que impactou diretamente a vida política, gerando consequências em todos os âmbitos sociais, unindo de forma indissolúvelmente o sujeito e o mundo dos objetos. “Nessa forma de racionalidade característica da ciência moderna tende a desaparecer a distinção entre conhecer e fazer ou entre a *theoria* e a *poiesis*”¹⁵. Teoria e fazer instrumental aproximam-se de tal forma que fica imperceptível o espaço específico de cada instância do saber, mas com claro domínio da instrumentalização.

Assim, o termo modernidade, no sentido que usaremos, designa a história da sociedade ocidental a partir da mudança do conceito de natureza e da consolidação da racionalidade lógico-matemática, após assistirmos “a um rompimento da estrutura analógica da Razão”¹⁶ e ao surgimento de “vários modelos de racionalidades”¹⁷ que “reivindicam a sucessão da antiga razão metafísica, mas não conseguem unificar o campo da Razão após a dissolução da inteligência espiritual (*noûs ou mens*), que coroava o exercício da atividade racional com a *theoria* do Ser e com a ascensão intelectual ao Absoluto”.¹⁸ A razão moderna

¹³ VAZ, *Escritos de Filosofia III*, p.22.

¹⁴ VAZ, *Ética e razão moderna*, p. 67.

¹⁵ *Ibid.*, p. 61.

¹⁶ *Ibid.*, p. 60.

¹⁷ *Ibid.*, p. 60.

¹⁸ *Ibid.*, p. 60.

ainda se contrapõe à razão clássica em pelo menos duas características: “a natureza do seu método e a natureza do seu sujeito”.¹⁹ Vaz as explicita da seguinte maneira:

O método é entendido aqui [] no sentido cartesiano-galileiano da análise segundo regras que permitem a construção do modelo matemático mais adequado para a explicação dos fenômenos da natureza pela descoberta das leis do seu funcionamento. A razão moderna se define desde o início como um conhecimento que procede por hipóteses e deduções e por verificação experimental. [] Por sua vez, o sujeito, nessa nova forma de racionalidade que caracteriza a ciência moderna, apresenta-se com um perfil cognoscitivo profundamente diverso daquele que caracterizava o *nōus* ou o *intellectus* da razão clássica. Os paradigmas consagrados dessa nova ideia de *sujeito* são o *Eu cogitante* de Descartes e o *Eu transcendental* de Kant, dotados de uma atividade de conhecimento essencialmente construtora.²⁰

Esta nova racionalidade incidirá diretamente na política provocando o afastamento de sua intrínseca e milenar relação com a ética, para conformar-se com a racionalidade do pensamento científico-experimental, constituindo-se em esfera autônoma. No entanto, a cisão entre política e ética não acontece de forma brusca. Há um afastamento contínuo e ascendente até a ruptura de fato. Para mostrar a continuidade do afastamento entre a política e a ética no âmbito enigmático da modernidade, teremos que elucidar alguns aspectos que julgamos relevantes. São eles: a passagem da universalidade *Nomotética* para a universalidade *Hipotética*; a nova ideia de político instituída por Maquiavel; e, por último, o alinhamento em definitivo da política com o modelo de racionalidade instrumental proposto por Hobbes. Lembrando-se que este afastamento atinge seu auge na sociedade contemporânea, que vive as consequências visíveis desta transformação na crise de sentido e no niilismo ético.

Na modernidade, após a ruptura estrutural com os fundamentos ontológicos do pensamento clássico, a política separa-se da ética e abandona a perspectiva teleológica do Bem e, por conseguinte, a vontade de instaurar no mesmo Fim a justiça para o indivíduo e para a cidade. A ruptura deve ser observada de dois lados: o lado da decadência do universo ético-político clássico e o lado da formação de uma nova visão de mundo. Sendo que, no caso da política o *novo* avança rapidamente, seja no nível das ideias, seja nível das práticas. Porém, ambos precisam ser legitimados.²¹ E, no afã de legitimar a nova concepção de política ela será aproximada das técnicas de instrumentalização do poder distanciando-se do *telos* do Bem, que

¹⁹ Ibid., p. 61.

²⁰ Ibid, p. 61-62.

²¹ Cf. VAZ, *Escritos de Filosofia VI*, p. 20.

visava ordenar a justiça na cidade, e assim passa a edificar a base de sua finalidade na “vontade de poder”²². No entanto, a política na modernidade não propõe uma ruptura abrupta com a tradição teleológica. Segundo Vaz, ela iniciará com uma

substituição da legitimação transcendente ou trans-histórica do poder pela legitimação histórica imanente: de Deus pelo Estado. A leitura política da modernidade, na sua vertente pessimista, exemplar em Carl Schmitt, descobre assim no mundo moderno a construção de uma nova esfera do *divino*, homologa à antiga esfera sacral, mas cujo centro é agora a essência absolutizada do político na figura do Estado onipotente.²³

Ora, a mudança na concepção do político levará à solidificação de um novo paradigma para a prática política que, doravante, se guiará pelo imediatismo do poder pelo poder, em oposição à concepção de poder no pensamento político clássico fundado no solo ontológico específico. “Quando essa ordem começa a ruir, na aurora dos tempos modernos, a *vontade de poder* se impõe como constitutiva do político, sem outra finalidade a não ser ela mesma e sem outras razões legitimadoras senão as que podem ser deduzidas da hipótese inicial da sua força soberana”²⁴.

2.2 A ideia moderna de razão

Como vimos, na tradição clássica, ética e política andam juntas. Segundo Vaz, desde a origem do pensamento grego o horizonte da universalidade nomotética possui como fundamento ontológico a ideia antiga do *cosmos* que se transpõe para o “conceito de uma ordem universal à qual se atribui o caráter prescritivo da lei”.²⁵ A universalidade *nomotética*

é assegurada pela impessoalidade do *nómos* divino que tudo abraça. Nos laços de uma mesma ordem ficam unificados, assim, o homem e o universo. Essa *cosmonomia* no direito arcaico dá origem, em Hesíodo, à expressão mítico-poética da ordem do mundo sob a égide do *nómos* e da unidade do gênero humano em virtude da prescrição da mesma *Díke*.²⁶

²² VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p.259.

²³ VAZ, *Escritos de Filosofia VII*, p. 20.

²⁴ VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 259.

²⁵ Ibid., P. 150.

²⁶ Ibid., p. 150.

Vaz ainda afirma que a crise grega fará com que se estenda o fundamento da universalidade *nomotética* à ética e à política, tendo como efeitos, no campo das relações entre Ética e Política,

a constituição da Ética como ciência no ensinamento socrático e a constituição de uma filosofia política em Platão e Aristóteles, nas quais a ideia de ordem universal, fundada numa reelaboração conceptual da ideia de *physis*, guiará o desenho do modelo da cidade justa²⁷.

Portanto,

[e]ntre o pensamento político de Platão e Aristóteles permanece o fundamento comum que é a presença normativa da Ideia como universalidade *nomotética* que eleva o ser empírico do indivíduo e da cidade da sua particularidade contingente à universalidade racional e, por isso mesmo necessária, da vida política²⁸.

A ideia de razão “*nomotética* é aquela que tem como fundamento uma ordem do mundo que supõe manifesta e na qual o *nómos* ou a lei da cidade é o modo de vida do homem que reflete a *ordem* cósmica contemplada pela razão”²⁹. Portanto, nesta categoria de universalidade o universo e o homem estão integrados, porque as leis que regem os homens estão em conformidade com as leis do *kósmos*. E a política, nesta concepção clássica, por ser uma obra capaz de elevar o indivíduo à condição humana propriamente dita, possibilita o equilíbrio entre *physis* e o “fazer” na *pólis*, ao garantir uma integração entre homem e mundo.

A nova ideia de razão, ou a ideia moderna de razão, apresenta-se como possibilidade de tudo poder ser transformado pela técnica e tem um impacto difícil de ser mensurado no âmbito político, em função de sua tradicional relação com a ética. Esta nova ideia de razão não reflete no *nómos* ou nas leis da cidade a ideia ética de Bem; desde o seu fundamento nela está implícita a ideia moderna de razão.

[A] nova ideia de Razão se manifesta exatamente na constituição de um tipo de ciência que se funda numa relação de *fazer* – uma relação *técnica* ou experimental – entre o homem e o mundo. Como termo deste tipo de relação, o mundo se apresenta como campo de fenômenos que se oferece à atividade

²⁷ Ibid., p. 151.

²⁸ Ibid., p. 154-155.

²⁹ VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 146.

conceptualizante e legisladora da Razão e à atividade transformante da técnica³⁰.

A relação entre política e ética, ao conformar-se com a nova ideia de razão, “torna-se extrínseca e problemática e a política tende a se constituir em esfera autônoma, independente da normatividade ética e frequentemente a ela oposta”³¹. Ora, a política ao afastar-se da normatividade ética e aproximar-se do método científico-experimental, submete o consenso do existir-em-comum aos experimentos. Em outras palavras, a normatização ou a explicitação do consenso do existir em comum apresenta-se como objeto de verificação, para ser testado pela experiência, que poderá ser falsificada. Neste caso, outras hipóteses são propostas, normalmente, observando apenas alguns aspectos que se apresentam, ao nosso ver, mais relevantes. Assim, o movimento dialético que constitui a categoria intersubjetiva do existir-em-comum, quando assumido pela lógica matemática, ficará reduzido à contingência da vida política, tendo por conseguinte uma indefinição de seu *telos*, em virtude da não observância da tradição e da fragmentação da ideia de homem. A razão moderna, ao refutar a tradição, nega concomitantemente os valores éticos da Razão clássica que chegaram aos tempos modernos pela tradição conservada na cultura ocidental por mais de dois milênios.

A ideia moderna de razão refuta a universalidade *nomotética*³² vigente na esfera do Direito própria da Razão clássica e a substitui pela forma lógica da universalidade *hipotética*. A opção moderna pela universalidade *hipotética* incidiu diretamente na separação entre política e ética ocorrida na modernidade e é causa direta da crise contemporânea. Esta é comumente entendida como crise de sentido, uma vez que a sociedade elegeu como fim os valores de satisfação das necessidades econômicas.

A universalidade *hipotética*, que passa a reger a esfera prática na razão moderna, em sentido oposto afasta do Bem como Fim. Por conseguinte, as leis e as normas elaboradas em conformidade com esta universalidade convergem com a lógica matemática própria das ciências modernas. Segundo Vaz,

[a] universalidade hipotética que está no fundamento do Direito natural moderno tem a mesma estrutura epistemológica e obedece às mesmas regras

³⁰ VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 162.

³¹ *Ibid.*, p. 147.

³² “*Nomotética* se diz propriamente da arte de legislar. *Nomothéses* é o legislador. Aqui aplicamos analogicamente o termo a uma ordem objetiva que se põe como lei e é, como tal, apreendida pela razão.” VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 146.

metodológicas que caracterizam as ciências modernas da Natureza, cujo paradigma é dado pela mecânica galileiano-newtoniana³³.

A universalidade *hipotética* vai afetar o existir em comum, porém “sem o selo da normatividade ética”³⁴ e com redução de seu horizonte (*telos*), por conformar-se com o método moderno das ciências experimentais. Na universalidade hipotética “[o] fundamento permanece oculto e requer uma explicação a título de hipótese inicial não verificada empiricamente e que deve ser confirmada dedutivamente pelas suas consequências”³⁵. Vimos que a universalidade *hipotética* funda-se na dedução hipotética cuja verificação só é possível pelas consequências de suas ações.

Podemos resumir esquematicamente os principais aspectos diferenciais entre a universalidade *nomotética* e a *hipotética*.

Comparação entre a Universalidade *Nomotética* e a *Hipotética*³⁶

Universalidade <i>Nomotética</i>	Universalidade <i>Hipotética</i>
“Tem como fundamento uma <i>ordem</i> de mundo (...) na qual o <i>nómos</i> ou a lei da cidade é o modo de vida do homem que reflete a ordem cósmica contemplada pela razão.”	“O fundamento permanece oculto e requer uma explicação a título de hipótese inicial não verificada empiricamente e que deve ser confirmada dedutivamente pelas suas consequências.”
“Constitui o horizonte das teorias do Direito natural clássico.”	“É o pressuposto das teorias do Direito natural moderno.”
“Permanecemos no âmbito da ontologia antiga.”	“Caminhamos sob o signo do pensamento científico moderno.”
“A política conserva uma intrínseca relação com a ética.”	“A relação entre ética e política torna-se extrínseca e problemática e a Política tende a se construir em esfera autônoma, independente da normatividade ética e frequentemente a ela oposta.”

³³ Ibid., p. 165.

³⁴ Cf. SAMPAIO, *O Ser e os Outros*, p.19.

³⁵ VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 146-147.

³⁶ Ibid., p. 145-151.

A posição que o homem ocupará a partir da modernidade nos mostra o porquê de sublinharmos neste estudo a passagem da universalidade *nomotética* para a universalidade *hipotética*. No fundo dessa passagem, o que nos diz respeito diretamente é a mudança do fundamento universal de justiça. Esta mudança altera a ideia de justiça. Vale lembrar que justiça na concepção clássica representava o Bem social, ou em outras palavras, a objetivação do Bem para o existir-em-comum, além de representar a mais importante das virtudes. Ao recusar o fundamento ontológico objetivo do Bem, a justiça passa a se submeter às deduções, ficando sujeita à verificação empírica *a posteriori*.

2.3 A cisão entre política e ética na modernidade

O processo de ruptura vai se solidificando a partir da imposição da *vontade de poder* como constitutiva do político até o alinhamento em definitivo da política com as técnicas de poder e o consequente afastamento da ética. Segundo Vaz, a “vontade de poder” passa a constituir a finalidade do político em oposição à concepção clássica de política e do político, onde a prudência era o caminho para alcançar a justiça para a cidade e o político o detentor desta virtude³⁷.

Com efeito, o desaparecimento do antigo solo ontológico que fundava a justiça na teleologia do Bem e sua substituição, no século XVII, pelo racionalismo mecanicista, obriga o pensamento político moderno a buscar na hipótese do pacto da sociedade, ou seja, no vínculo contratual que une os indivíduos na aceitação do poder soberano, o fundamento da justiça política³⁸.

Com pertinência Vaz reitera a mudança do solo onde se fundamenta a política. Esta migra do solo ontológico clássico, que “fundava a justiça na teleologia do Bem”³⁹, para o contrato social que tem como finalidade a aceitação do poder soberano no qual a ideia de justiça passará a ser fundamentada.

³⁷ Cf. VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 259.

³⁸ Ibid., p. 260.

³⁹ Cf. Ibid., p.260.

Desde o advento da obra de Maquiavel *O Príncipe*⁴⁰, a política inicia seu processo de distanciamento da ética e “[o] mundo da ação política passa a pesar sobre o homem moderno como um destino trágico⁴¹”, em analogia com a situação do homem antigo, uma vez que o poder político assume em definitivo a opção pela força soberana. Todavia, a instrumentalização do poder atingiu sua forma mais perfeita a partir da teoria do contrato social⁴². Hobbes, ao defender o individualismo ou a existência dos “indivíduos sem ligação recíproca, cada qual fechado em sua própria esfera de interesses e em contradição com os interesses de todos os outros”⁴³, explicita com clareza o egoísmo individual e a necessidade da maximização racional dos interesses comuns, tornando inteligíveis as condições ideais para a justificação das monarquias absolutas. A transferência de poder para o rei e a ascensão do egoísmo individual são características relevantes do contratualismo moderno, que reduz os princípios morais e políticos a meras convenções sociais, ou acordos sobre aspectos específicos. Mas, “[t]eoricamente a cisão entre Ética e Política acaba sendo consagrada pelo refluxo individualista da Ética moderna que irá condicionar a ideia de ‘comunidade ética’ ao postulado rigoroso da autonomia do sujeito moral tal como o definiu Kant”⁴⁴.

Ora, as obrigações morais e as normas políticas resultantes de convenções ou contratos sociais são constituídas pela justificativa da “melhor” vantagem que cada pessoa

⁴⁰ “Nicolau Maquiavel (1469-1527) sua obra mais relevante foi intitulada de “*O Príncipe*”. Nela, Maquiavel expõe todo o seu pensamento acerca da ciência política e da arte de governar. A política, vista por Maquiavel, justifica-se por si mesma e não deve buscar fora de si uma moral que a justifique. O objetivo da política é levar os homens a viverem na mesma comunidade de forma organizada. Para Maquiavel a moral e a política são separáveis, por isso a ideia mais difundida acerca de sua concepção política é que esta se situasse além da moral e se reduzisse à técnica. Portanto, a principal característica da ideia de política de Maquiavel é a ruptura da política com as normas morais.” Canto-Sperber, Monique, *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. v. 01. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

⁴¹ Vaz, *Escritos de Filosofia II*, p. 259.

⁴² “O contratualismo designa a ideia de nossas obrigações políticas e nossas relações sociais repousam sobre um acordo intuitivamente muito atraente. Essa intuição explica-se particularmente pelo caráter de obrigação que atribuímos à promessa feita. O contrato social de Hobbes responde a dois objetivos. Em primeiro lugar, é um mecanismo de análise destinado a precisar a natureza e as condições necessárias da sociedade política. Seu segundo objetivo é normativo: justificar o poder absoluto. Para descobrir a natureza do poder político, Hobbes dissolve imaginariamente a sociedade política em suas partes constituintes, os indivíduos, e coloca a seguinte questão: como pode a sociedade política ser criada a partir desta situação inicial? Na ausência de poder político efetivo, os indivíduos se achariam em estado de natureza não cooperativo. O contratualismo de cunho hobbesiano (*contractarianism*) mantém que as pessoas são basicamente egoístas (*self-interested*), de modo que tanto as obrigações morais como a autoridade pública resultam de um acordo a respeito da maximização racional dos interesses comuns. Propõe, portanto, que as obrigações morais (e políticas) são convencionais, resultante do acordo entre pessoas”. Canto-Sperber, Monique. *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. p. 341. e cf. VAZ, *Escritos de filosofia II*, p. 258-260.

⁴³ VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p.261.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 259-260.

receberá. Desta forma, ela corrobora a intensificação das práticas individualistas, além de colocar as questões políticas e morais no âmbito da relatividade, configurando uma nítida contradição aos fundamentos políticos, como lembra Bobbio:

Se o homem, como animal político, não pode viver fora de um corpo social, do qual constitui logicamente um membro, a vida (ou melhor a sobrevivência) do corpo social em sua totalidade é um bem superior à vida ou à sobrevivência de uma de suas partes; em particular a vida de um indivíduo deve ser sacrificada à vida do todo [...], cada pessoa considerada isoladamente coloca-se em relação à comunidade como a parte em relação ao todo⁴⁵.

Bobbio ainda remete a Santo Tomás para lembrar o argumento que vigorou durante séculos de que “[c]ada parte está ordenada ao todo como o imperfeito ao perfeito”⁴⁶. A modernidade inverte esta lógica. Esta inversão alcança a mais perfeita visibilidade na política hobbesiana, uma vez que o contrato social por ele idealizado torna-se uma instância de defesa dos interesses individuais comuns. O vínculo social passa a ser apenas um acordo contratual em busca da melhor vantagem.

A política após Maquiavel, para conformar-se com a técnica de poder, apropriara-se da lógica hipotético-dedutiva com o objetivo de aprimorar o controle da sociedade pelo Estado. Por isso, “a política no mundo moderno é um fazer na ordem da causalidade eficiente”⁴⁷. Ou seja, causalidade que se autodetermina, sem deixar determinar pela ideia de justiça como era constituída a *praxis* na Razão clássica. Quando a política se reduz a um fazer, restrito à ordem da causalidade eficiente, ela perde o *telos* da justiça.

Outro aspecto relevante é o da liberdade que, na modernidade, não mais será a liberdade para o Bem, mas para a incessante busca das satisfações individuais, ratificando o sucessivo distanciamento da política em relação à ética. Aqui estamos diante de um dos maiores paradoxos a que se submeteu o homem “pós-Maquiavel”. O mesmo homem que se intitula autônomo, livre “das amarras” da tradição, sem a responsabilidade ética de suprasumir o *ethos* em que vive, vê “as razões do poder” agir sobre ele como o destino traçados pelos deuses que agia sobre o homem antigo. Assim sendo, a aproximação da

⁴⁵ BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. Carlos Coutinho. Rio de Janeiro: Campos, 1992. P. 183.

⁴⁶ *Ibid.*, 183.

⁴⁷ VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 258.

política com as técnicas de poder é diretamente proporcional ao seu afastamento da ética e do aprimoramento dos mecanismos de fortalecimento do Estado.

Os termos de Vaz são esclarecedores para mensurar o alcance da imposição da vontade de poder do político sobre o indivíduo e da força do Estado sobre a sociedade:

[A]centua-se, com a identificação entre política e “técnica do poder”, a cisão entre Ética e Política. No domínio da ação essa cisão é aprofundada pela lógica implacável da *Machtpolitik* que preside à formação dos estados nacionais modernos e que se constitui como essa lógica da “razão de estado”⁴⁸.

Nota-se diante do exposto a grande contradição implícita na política moderna. A origem da política deu-se pela negação do poder despótico e a ascensão do poder político. Entretanto, o poder político, ao afastar-se da ética e alinhar-se com as técnicas instrumentalizadas de poder, converge com o despotismo dos Estados nacionais.

Outro elemento inerente a esta contradição diz respeito à própria legitimidade do poder. A ideia de política que chegou até à modernidade pela tradição clássica nos diz que “o poder só é político na medida em que for legítimo, isto é, circunscrito e regido por leis”⁴⁹. Sendo a lei a objetividade da justiça enquanto virtude, a lei que legitima o poder deve ser justa e, para ser justa, deve conformar-se à noção de Bem para a cidade e ser capaz de possibilitar a prática virtuosa do cidadão. Eis o problema que desafia o pensamento político moderno. A política, ao afastar-se da ética, altera a prática da justiça; entretanto, não há mudança na ideia de justiça que permanece em conformidade com a Razão clássica, conseqüentemente, afasta-se dos princípios que legitimam o poder. Porque “a justiça é uma virtude e, como predicado da lei, que é uma proposição abstrata, deve encontrar seu conteúdo concreto na prática virtuosa do cidadão”⁵⁰. Então, como definir o Estado de direito ou o exercício soberano do poder?⁵¹ Esta é a interrogação feita por Vaz diante do esvaziamento da legitimidade do poder ao assistir ao distanciamento entre a prática política e a ideia de justiça.

Em decorrência da ascensão operacional da razão moderna, a justiça também curva-se à sedução do raciocínio mecanicista. O fundamento da justiça será deslocado da teleologia do Bem para alojar-se nos princípios do contrato social. Por conseguinte, o

⁴⁸ Ibid., p. 259-260.

⁴⁹ Ibid., p. 260.

⁵⁰ Ibid., p. 260.

⁵¹ Ibid., p. 260.

pensamento político moderno vê no contrato social a condição de possibilidade para manter os indivíduos unidos e para aceitar o poder soberano. E a prática se distanciará da “prudência” para submeter-se às vicissitudes contingentes de indivíduos e comunidades presos à lógica hipotética das ciências empíricas.

Assim como Galileu foi o primeiro artífice reconhecido da nova razão científica, assim T. Hobbes o foi da nova razão ética. Fiel aos princípios do materialismo mecanicista, Hobbes rejeita a teleologia do Bem, sobre a qual se fundava a Ética antiga, ao mesmo tempo em que o seu nominalismo tornava inassimilável pelo seu pensamento o conceito de “natureza”. Desta sorte, a Ética hobbesiana é estritamente egoísta e utilitarista, não sendo mais do que a transcrição, no “pacto da sociedade”, do estado original do homem como indivíduo animal pelos instintos da auto-conservação e do domínio e limitado apenas, no exercício do seu egoísmo fundamental, pelo temor da morte. A concepção hobbesiana da Ética reveste-se de uma significação emblemática na gênese das racionalidades éticas modernas, na medida em que mostra com inconfundível nitidez o caráter *poiético* ou fabricante do conhecimento no domínio dos valores éticos: Hobbes, com efeito, reconhece como única originalidade do homem o ser o artífice da própria humanidade. Por outro lado, reafirma-se em Hobbes a primazia do pólo *lógico* na estrutura da razão, ao propor ele a explicitação do agir ético pelo método hipotético-dedutivo, segundo o modelo da geometria euclidiana. Assim, do mesmo modo como a ciência moderna galileiana na sua raiz, da qual nascem seus numerosos ramos, assim as racionalidades éticas modernas prendem-se à raiz hobbesiana, da qual procedem suas duas ramificações maiores: o racionalismo e o empirismo⁵².

Hobbes, ao reconhecer o homem como original artífice da própria humanidade, contribui para a instauração de um paradoxo ético. Neste sentido, observamos uma convergência entre o pensamento de Vaz e Bobbio. Vale lembrar que Bobbio é categórico ao dizer que, por ser um animal político, o homem não pode viver fora do corpo social; logo, não é possível construir uma ética que tenha em seu fundamento o individualismo e o egoísmo. Ele também não sabe como se pode simultaneamente reconhecer a primazia da razão e orientar o agir em sintonia com a lógica hipotético-dedutivo. Esta nova forma de agir tem como consequências diretas o gerir político, que submeterá o pacto de conduta social à racionalidade científica, em detrimento da teleologia do Bem.

⁵² VAZ, *Ética e razão moderna*, p. 71-72.

2.4 Dualidade moderna: indivíduo e poder

Como foi dito anteriormente, a política ao alinhar-se com a ideia moderna de razão abandona suas características fundamentais de sabedoria e prudência, intrínsecas ao movimento dialético entre o *ethos*, a *práxis* e a *héxis* imanente à Razão clássica, para perder-se nas questões histórico-temporais. O alinhamento da política à lógica matemática, própria das ciências empíricas, levará à formação de alguns paradoxos que permanecem até os dias atuais. Devido a sua relevância, vale destacar a bipolarização acirrada que persistirá desde a modernidade entre indivíduo e poder.

Na história ocidental “pós- Maquiavel” os Estados nacionais tornaram-se cada vez mais poderosos, as técnicas de poder que se aprimoram a cada momento são utilizadas pelos governantes para elevar o nível de eficiência do poder dos Estados. E o crescente poder do Estado dificulta ou mesmo inviabiliza a expressão da liberdade individual. Assim, a liberdade que simboliza a expressão da modernidade será, paulatinamente, subtraída do “sujeito autônomo”, que se vê obrigado a agrupar-se nas mais diferentes formas organizacionais para fazer frente ao poder do Estado.

Vê-se assim que, no fundo da intuição napoleônica da ressurreição moderna da tragédia antiga na esfera do político está a dialética indivíduo-poder que rege, como motivo teórico fundamental, as teorias contratualistas da justiça política. Na verdade, seja como Leviatã, seja como “vontade geral”, o poder soberano acaba elevando-se ao céu misterioso das “razões de Estado” donde pesa sobre o cidadão como o Destino antigo pesava sobre o herói trágico. A teoria e a prática da política no mundo moderno mostram que a hipótese inicial dos indivíduos como partículas isoladas, que só o atendimento das carências e necessidades irá unir no vínculo jurídico do pacto de sociedade, tem como contrapartida a concepção e a efetivação histórica do Estado como sistema exterior de força cuja hipertrofia torna-se diretamente proporcional à multiplicação e à complexificação das relações sociais que hipoteticamente tem o contrato social como fundamento e o Estado como sistema regulador⁵³.

Napoleão ao comparar a política moderna com a tragédia grega não o faz por acaso. A comparação é resultado de uma pertinente observação sobre a prática política na qual ele estava inserido. A razão moderna prioriza a liberdade individual, um permanente estímulo à autonomia do sujeito na busca de satisfazer suas necessidades e carências, o mais individualmente possível, simultaneamente ao fortalecimento do Estado. A política, no

⁵³ VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 261.

âmbito teórico e no âmbito prático, adere a esta racionalidade e vê os indivíduos como átomos isolados. Porém, os reconhece como detentores de necessidades e carências comuns. Concomitantemente ao isolamento individual, cada vez mais sustentado pelos argumentos da razão moderna, o Estado se fortalece a ponto de impor suas razões aos cidadãos com uma força descomunal. Diante da imensurável força do poder político e a respectiva aceitação da nova forma de governar em consonância com a lógica hipotético-dedutiva, não resta ao indivíduo outra alternativa senão a de buscar associações, juridicamente corretas, como condição para encontrar meios para satisfazer suas necessidades, que são comuns aos indivíduos. Eis o “motivo fundamental” das teorias contratualistas que veem no contrato entre indivíduos que partilham de interesses comuns a condição de elevar-se de seu isolamento para diminuir a distância entre o indivíduo e o poder soberano.

Ao considerar as pessoas apenas segundo suas carências e suas necessidades, a razão moderna não se mostrou suficientemente capaz de sustentar a estabilidade social, porque indivíduo e Estado posicionam-se em lados opostos. De um lado, o indivíduo para sair do isolamento encontra no contrato social uma solução temporária, em vista da multiplicação e complexidade das relações sociais. Diante da complexidade da sociedade moderna surgirão a todo momento novas necessidades, sendo que uma nova necessidade fará jus a um novo contrato. Isto ocasionará uma infinidade de estratificações contratuais que reduzirão a capacidade de competir em condições de igualdade com as forças soberanas do Estado. De outro lado, ocorrerá a concentração de força pelo Estado, mesmo quando ocorrem iniciativas de promoção social, como *Welfare State*,⁵⁴ elas são normalmente implementadas pela ótica do Estado. Assim, mantém-se a desproporção de forças, seja entre indivíduos e Estado, ou associação contratual e Estado, uma vez que a hipertrofia do Estado se elevará proporcionalmente à multiplicação e à complexificação das relações sociais.

O antídoto encontrado pela sociedade grega para contrapor ao poder da força foi justamente a fundamentação da ética e da política em uma ideia de Bem universal. O poder político, legitimado na forma de “lei justa”, contém o mesmo conceito de justo intrínseco ao

⁵⁴ “As primeiras formas de *Welfare* visavam, na realidade, a contrastar o avanço do socialismo, procurando criar a dependência do trabalhador ao Estado, mas ao mesmo tempo, deram origem a algumas formas de política econômica, destinadas a modificar irreversivelmente a face do estado contemporâneo. A lei que instituiu pensões de invalidez e velhice, aprovada na Alemanha em 1889, permitia uma contribuição de 50 marcos, por conta do Tesouro imperial, para toda pessoa que recebesse uma pensão. Depois, os seguros sociais, que se tornaram extensivos a outras categorias de trabalhadores, e não só aos operários, constituíram uma forma de redistribuição da renda entre os núcleos familiares. Mas, para isso, foi-se impondo, de modo progressivo, cada vez mais acentuadamente, a intervenção financeira do Estado.” Bobbio, Norberto; Mateucci, Nicola; Pasquino, Gianfranco. *Dicionário de Política*, Verbete: Estado Contemporâneo. UNB, 2000, p. 403-404.

conceito de virtude, na base de seu fundamento, unificando analogicamente os âmbitos do indivíduo e do estado, diferentemente do poder despótico. Nesta concepção clássica de poder, os termos aparentemente inconciliáveis de liberdade individual e poder político encontram o ponto de interseção na convergência da “lei justa” com o “Bem”. Juntos, o *telos* individual e o social se complementam para se oporem ao poder da força. Em outras palavras, a política une-se à ética para concorrerem com o poder despótico. No entanto, após a cisão entre política e ética, a querela que envolve a liberdade individual e o poder político se transformará no desafio político da modernidade. Qual seja, identificar o ponto de interseção entre o poder político cada vez mais instrumentalizado e soberano e a “autonomia” do sujeito. Lembrando-se que

[a] essência ética do político é reconhecida explicitamente quando se afirma a igualdade dos cidadãos perante a lei e a equidade da lei na sua regulação da vida do cidadão: *isonomia* (igualdade da lei para todos) e *eunomia* (equidade da lei) são os predicados que permitem à lei ou ao conjunto de leis (politeia) constituir-se no espaço propriamente político, ou espaço de realização dos indivíduos na cidade⁵⁵.

Segundo Vaz, a harmonia entre a *isonomia* e a *eunomia* das leis inerentes à Razão clássica vai desfazendo-se proporcionalmente ao acirramento da “dialética indivíduo-poder que rege, como motivo teórico fundamental, as teorias contratualistas da justiça política”⁵⁶. Ou dito de outra forma, o fundamento da justiça política a partir da modernidade terá como base o vínculo contratual entre os indivíduos para aceitar o poder soberano do Estado. Retomemos a analogia entre a tragédia e a política moderna feita por Napoleão. A tragédia retrata a luta do indivíduo contra a força do destino e, de forma análoga, na política moderna a luta permanece, porém, entre o indivíduo e o poder do Estado. Isto porque o cidadão sente-se impotente diante do peso do Estado. A dialética indivíduo-poder é compreendida no nível teórico pela substituição do solo ontológico que sustentava a teleologia do Bem em favor da racionalidade mecanicista regida pela forma de universalidade hipotético-dedutiva. Também a tríade de sustentação do movimento dialético formada pelo *ethos*, *praxis* e *hexis* é reduzida pelo raciocínio mecanicista do pensamento moderno aos limites da causa eficiente, ou seja, há uma absolutização da *praxis*. Pois o *ethos* constituindo a causa formal, a causa eficiente está

⁵⁵ VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 265.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 260.

no nível da *praxis* e a *hexis* ou hábito é a causa final. Por conseguinte, o movimento dialético limitar-se-á ao nível da *praxis* bipolarizada entre indivíduo-poder.

O abandono da teleologia do Bem na modernidade atinge diretamente a ética e a política. A ética trilhará sobre novos caminhos, o seu fim tornar-se-á indefinido. Doravante as leis serão elaboradas em consonância com o que deve ser feito para que a sociedade se desenvolva economicamente. A partir da modernidade a política perde sua concepção mais autêntica, a aristotélica.

No entanto, a concepção aristotélica de política só se efetivará se estiver implícita na tradição do *ethos*, caso contrário, se perde no emaranhado de ideologias como acontecerá na modernidade.

A política como arte e sabedoria (*phrónesis* ou ‘prudência’ no sentido aristotélico) será algo totalmente desconhecido às gerações para as quais o desaparecimento da história-tradição abandonou a história-ciência à condição de puro instrumento de uma razão política homóloga à razão técnica, presas aos desígnios da razão ideológica⁵⁷.

Vaz explicita com clareza as consequências diretas da ruptura entre a política e a ética ao mostrar a inexistência da história-tradição e, por conseguinte, o abandono da política como sabedoria e arte. Com o desaparecimento da história-tradição, a política, em sua concepção aristotélica de arte e sabedoria, cai no esquecimento e é engessada nos limites da história-ciência, tornando-se apenas um instrumento de poder. Após a separação com a ética, a política passa a ser apenas uma racionalidade entre uma multiplicidade de razões que emergiram com o desenvolvimento da ciência. Mas este não é o único problema imanente à política contemporânea. Além de alinhar-se com as técnicas de poder, a razão política ainda conseguiu sua independência e está presa aos desígnios da razão ideológica do presente. Nesse sentido, nosso autor afirma que

Não é preciso ser “progressista” ou “conservador”, é suficiente um pouco de bom senso para se verificar que o mito do começo absoluto, sendo o mais poderosamente sedutor para o homem confrontado com a eterna tentação de ser o criador único do seu mundo, é também o mais radicalmente oposto à racionalidade e à sensatez da ação política. Com efeito, sendo por essência ética, a ação política se refere constitutivamente à *tradição*, vem a ser, a um *ethos* que organiza qualitativamente o tempo passado numa perspectiva axiológica em cujo prolongamento – pela reiteração, pelo confronto crítico

⁵⁷ VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 255.

ou mesmo pela transgressão – deverão situar-se as opções ético-políticas do tempo presente. O esvaecer-se do horizonte da tradição em face do avançar dominador do tempo quantitativo ao qual a história-ciência parece submeter-se abre largamente o espaço para o advento desse niilismo ético e político que hoje inspira as mais diversas práticas individuais e sociais⁵⁸.

Ao ver no presente a única razão do existir, o homem pós-moderno o absolutiza em detrimento do passado e do futuro. Por um lado, nega o passado ao negar a tradição, por outro lado banaliza as consequências de seus atos pela ausência de um Fim ou *telos*. A política e a ética perderam a sensatez e a prudência por limitarem-se às vicissitudes do presente, não sendo aprendidas pela educação, ou pela *paideia*, no sentido clássico. Nas palavras de Vaz, o “esvaecer da tradição” é diretamente proporcional ao avançar do tempo quantitativo, que está na base da crise de sentido da sociedade contemporânea e do niilismo ético e político.

⁵⁸ Ibid., p. 252-253.

CAPÍTULO 3

EFEITOS REMOTOS DA RUPTURA ENTRE POLÍTICA E ÉTICA

A modernidade provocou várias mudanças na sociedade ocidental, que são sentidas até os dias atuais. Entre as consequências da modernidade, vividas pela sociedade contemporânea, é prudente destacar a crise de sentido e o niilismo ético, por possuírem relação direta com a separação entre política e ética.

Nossa intenção, neste capítulo, não é a de examinar as diversas consequências da modernidade vividas pela sociedade contemporânea. Tampouco elucidar todos os aspectos implícitos na questão do *sentido* e do niilismo, mas apenas mostrar, de forma modesta, como a crise de sentido e o niilismo ético atingem diretamente o cerne da questão política.

Porém, antes de apresentarmos nossas considerações acerca da crise, é pertinente observarmos a concepção utilizada por Vaz do termo “sentido”, uma vez que merecem destaque duas acepções: a lógico-linguística e a existencial. A acepção lógico-linguística visa ao sentido como presente na linguagem entendida como corpo significante¹; a acepção existencial, “apoiando-se sobre a origem metafórica do termo *sentido*, tem em vista o conteúdo *significado*, enquanto exprime a inteligibilidade do *objeto* de acordo com o vetor teleológico no qual ele se situará na compreensão e na linguagem do sujeito”². Neste caso, *sentido* diz respeito à existência do sujeito orientando-se para os fins que ao mesmo se propõem, como “sentido de vida” ou “sentido de existência”, e é nesta acepção que nosso filósofo utiliza o termo, ou seja, em analogia à “existência”.

A pergunta em torno do “sentido” é recorrente desde a ascensão do pensamento filosófico na Grécia antiga. Qual é o sentido da existência ou o sentido do existir-em-comum? A resposta a esta pergunta implícita na Razão clássica resumia-se na “busca do melhor”. A melhor forma para o viver em comunidade, ou em outras palavras, como fazer convergir a

¹ Cf., VAZ, *Escritos de Filosofia III*, p. 154.

² *Ibid.*, p.154.

busca do Bem para o indivíduo e para a cidade. Assim “[o] problema da definição da *areté* como forma da *vida melhor*, orientada para o Bem, pode ser considerado o primeiro surgir da questão do *sentido*, na sua acepção *existencial*, no horizonte da reflexão filosófica”³. Ora, quando usamos o termo *sentido* para designar a direção da vida, e considerando a vida em direção ao Bem, o *sentido* revela seu significado eminentemente ético. Portanto, haverá uma convergência entre o sentido do agir e da vida ética, na busca do melhor para o indivíduo e para o existir-em-comum, isto é, a vida política.

3.1 O problema do sentido e o niilismo ético

A crise contemporânea é comumente compreendida como crise de *sentido* e refere-se ao *sentido* que o sujeito contemporâneo quer para a sua vida. A indefinição do *sentido* delinea a crise da civilização que se autointitula universal mas que, no entanto, ainda não conseguiu projetar um universo simbólico capaz de integrar as suas diversas expressões particulares e dar-lhes justamente sentido. Vê-se mergulhada em “sua crise como crise de seu próprio *sentido* ou das suas razões de ser, que se manifesta, sobretudo, como crise *ética* e que é atestada, entre outros sinais, pelo refluxo e descrédito das filosofias da história”⁴. A falta das razões de ser manifesta-se como crise ética porque a atual civilização presencia a dissolução do universo simbólico tradicional e carece de uma ética que seja universal. Isto porque continua sem êxito a criação de um *ethos* do homem universal e, conseqüentemente, “[a] formulação de uma *Ética* que exponha e codifique as razões deste *ethos*”⁵. Pois “a *Ética* não é senão a codificação racional de um *ethos* que se supõe vivido pela comunidade ou que esta se propõe viver”⁶. A modernidade arranca o homem do seu *ethos* tradicional, mas não consegue criar um *ethos* para este novo homem. Ele, universalizado, mergulha em um paradoxo sem precedentes, ou seja, constrói uma civilização avançada em razão técnica, porém carente de razão ética, inscrevendo-se sobre sua face um verdadeiro enigma. Para Ribeiro, Vaz é cauteloso ao designar de enigma a crise, isto porque o enigma expõe uma situação de difícil

³ Ibid., p.155.

⁴ Ibid., p. 124.

⁵ Ibid., p. 126.

⁶ Ibid., p. 125.

explicação⁷. E a dificuldade enfrentada pela realidade histórica da modernidade é evidente para nosso autor, uma vez que ele mesmo explica que a

impossibilidade, para nossa civilização, de criar um *ethos* adequado ao seu projeto e às suas práticas de civilização universal[,] decorre da profunda distorção sofrida pela estrutura da *práxis* ética no curso de efetivação histórica como *práxis* típica do homem moderno. Essa *práxis* se mostrou, na sua intencionalidade profunda, como *práxis* que se absolutiza como operar *técnico*⁸.

Ora, nossa civilização além de absolutizar a *práxis* como operar *técnico*, faz da autonomia absoluta desta *práxis* a única instância julgadora da prerrogativa ética, gerando valores cada vez mais alinhados com o operar técnico na busca da satisfação através do consumo de bens materiais.

Não é, pois, no terreno da produção dos bens materiais e da satisfação das necessidades vitais que a crise profunda se delineia. É no terreno das *razões* de viver e dos *fins* capazes de dar sentido à aventura humana sobre a terra. Em suma, a crise da civilização num futuro que já se anuncia no nosso presente, não será uma crise do *ter* mas uma crise do *ser*. Será um conflito dramático não apenas nas consciências individuais mas igualmente na consciência social entre *sentido* e *não-sentido*⁹.

Veja-se que a crise não está no nível da satisfação das necessidades básicas, uma vez que o avanço da razão técnica foi capaz de suprir esta demanda. Ela está no nível simbólico, nas razões de viver, ou ainda nos fins capazes de dar sentido à existência humana. Por isso, a interrogação recorrente na atual sociedade está no situar o local onde o ser humano se perdeu no emaranhado de racionalidades técnicas.

Onde buscar a origem desse trágico paradoxo de uma civilização sem ética ou de uma cultura que, no seu impetuoso e aparentemente irresistível avanço para a universalização, não se fez acompanhar pela formação de um *ethos* igualmente universal, expressão simbólica da suas razões de ser e do seu sentido?¹⁰

⁷ Cf., RIBEIRO, *Reconhecimento ético e virtudes*, p. 72.

⁸ VAZ, *Escritos de Filosofia III*, p. 141-142.

⁹ VAZ, *Ética e razão moderna*, p. 55.

¹⁰ VAZ, *Escritos de Filosofia III* p. 130.

O pertinente questionamento de Vaz o coloca diante da perplexidade de compreender o descompasso da evolução moderna, cuja cultura se vê arrastada pelo impressionante dinamismo que comanda a evolução técnica. Enquanto a racionalidade técnica se distancia da formação do *ethos* universal, cresce a necessidade da criação de uma expressão simbólica que dê sentido à existência do homem de nossa civilização. Vaz se refere à ambiguidade do desenvolvimento moderno. Na modernidade, a evolução das ciências próprias da objetividade lógico-matemática alinhadas aos interesses da economia-mundo e ao individualismo universal distancia-se da possibilidade de formação de um *ethos* efetivamente universal. O rumo tomado pela aventura humana na modernidade corresponde a

Uma aventura que desemboca, coroada de êxito, na extensão planetária da ciência e da técnica ocidentais e da economia-mundo da qual elas são indiscutivelmente a mais poderosa força de produção. Uma aventura que, em meio à multiplicação dos seus êxitos, se interroga e inquieta em face da incerteza sobre as suas razões e sobre os seus fins, para além da simples acumulação de objetos e da satisfação obsessiva de necessidades multiplicadas aparentemente sem termo previsível. Reconhecendo-se como instauradora de uma civilização que é *efetivamente* universal pela sua base material, a modernidade deve reconhecer, igualmente, a sua incapacidade de tornar essa civilização *eticamente* universal, regida por valores e guiada por fins cujo conteúdo e cuja normatividade sejam demonstrados também como universais e, portanto, aceitos consensualmente, ao menos em princípio, por artífices e beneficiários da nova civilização-mundo¹¹.

A profunda revolução a que foi submetida a sociedade ocidental impactou diretamente as razões de ser no sentido ético, cujos valores e os fins do existir-em-comum não são aceitos consensualmente. Neste sentido, Vaz não representa uma voz solitária em defesa da criação de um sentido universal para a vida. Ele mesmo sublinha o esforço de pensadores contemporâneos, como Taylor e MacIntyre, que veem na rememoração e na suprassunção dos ensinamentos aristotélicos soluções éticas para dar sentido à existência e amenizar a crise. Para Taylor, a crise contemporânea é a expressão do mal-estar da modernidade cuja visibilidade se dá no individualismo, no desencantamento do mundo e no “despotismo doce”¹².

Os pensadores que tentam resgatar os princípios éticos defendidos por Aristóteles são intitulados de neo-aristotélicos. No livro *Reconhecimento ético e virtudes*, Elton Ribeiro explicita com clareza o pensamento destes autores acerca da crise contemporânea através de

¹¹ Ibid., p. 131-132.

¹² Cf. Ibid., p. 132.

um pertinente cotejo entre MacIntyre, Taylor e Lima Vaz. Segundo Ribeiro, a perda de sentido vivida na pós-modernidade é explicitada pelos referidos teóricos a partir da investigação do “universo simbólico da sociedade contemporânea e a dinâmica da intersubjetividade ética”¹³. Vale lembrar que cada um dos teóricos volta o olhar para um aspecto da crise, mas o pensamento de todos convergem na questão ética da atual sociedade.

MacIntyre fala de um *desacordo moral da modernidade*, em que a linguagem da moralidade contemporânea está num estado tão grave de desordem que não possuímos mais que fragmentos de um esquema conceitual que juntos não formam um todo coerente. Para Taylor, a sociedade contemporânea sofre um agudo mal-estar que tem suas raízes no individualismo, no primado da razão instrumental e num despotismo suave em que as instituições e as estruturas da sociedade tecnoindustrial restringem nossas escolhas. Esse mal-estar triplica-se numa perda de sentido que obscurece os horizontes morais (nível ético), eclipsa o horizonte dos fins (nível teleológico) e diminui o horizonte da liberdade (nível político). Por sua vez, para Lima Vaz, a sociedade contemporânea se apresenta como enigmática, a saber, como uma sociedade avançada em sua razão técnica e indigente em sua razão ética¹⁴.

A crise de sentido vivida pela sociedade contemporânea se dá no nível simbólico da razão. O niilismo afeta o agir e a vida política, manifestando-se nas incertezas que dominam a sociedade atual. Assim,

a profundidade da crise em que nos vemos mergulhados parece mostrar-nos finalmente sua raiz mais profunda na ausência de uma Ética universal, de um horizonte normativo ao qual possam referir-se as práticas tidas como representativas do projeto universalizante da nossa civilização, sejam elas práticas sociais, políticas ou culturais. Tais práticas acabam por exercer-se no espaço gnosiológico de um relativismo universal, o que significa que elas se acolhem sob a bandeira do niilismo ético, quer dizer, do programa que absolutiza o *uso* da liberdade, ao mesmo tempo em que proclama seu ceticismo com respeito às razões e aos fins de ser livre¹⁵.

Portanto, não podemos observar os efeitos da crise apenas em sua superficialidade. Ao olhar para sua raiz mais profunda, veremos o desacordo moral, o mal-estar do social, ou mesmo o enigma da modernidade em decorrência da ausência de uma ética universal. Ou dito de outra forma, a ausência de um horizonte normativo ao qual as práticas políticas e sociais possam referir-se constitui um dos paradoxos de nossa civilização.

¹³ Cf. RIBEIRO, *Reconhecimento ético e virtudes*, p. 18.

¹⁴ *Ibid.*, p. 18.

¹⁵ VAZ, *Escritos de Filosofia III*, p.144-145.

Civilização que é caracterizada pela universalização econômica, tecnológica e até mesmo política, considerando que as grandes decisões políticas são tomadas pelas instituições com representatividade universal. Entretanto, sem um horizonte normativo as práticas políticas submetem-se ao relativismo universal e à incerteza dos fins de ser livre mostrando a incapacidade de construir leis que possam ser reconhecidas como normativas da *práxis*.

3.2 O problema político da atual sociedade

No âmbito da política, a crise das sociedades políticas modernas é alimentada pelas consequências derivadas das decisões que sustentam as grandes teorias modernas do Direito e da Política, consequências que se tornam visíveis na construção do sistema político-jurídico.¹⁶ Esta crise originou-se no momento em que o pensamento político se afasta da ética e alinha-se em definitivo à universalidade *hipotética* como fundamento conceptual da ideia de sociedade.

Ao afastar-se da ética, a política distancia-se da doutrina da virtude e a teoria do existir-em-comum não mais se apresentará como doutrina da lei justa, tampouco a lei será “a razão explicitada e codificada da liberdade consensual”¹⁷ e o “Direito ou o sistema do Direito, definido por Hegel, com perfeita exatidão, como o reino da liberdade realizada”¹⁸ não conseguirá coibir a *hybris* da violência. A partir da retirada da ética do coração da política as leis serão engendradas sem referência à lógica nomotética, que objetivava a lei justa e o Bem na concepção clássica. A visibilidade do Estado ficará restrita à única face que lhe resta: a do poder. O princípio fundamental do direito passará a ser a racionalidade instrumental. Lembrando-se que

[a] associação do poder com a força é, por sua vez, um fato universal e natural, e a força se exprime primeiramente na violência. A sociedade política se apresenta exatamente como o intento de desvincular a necessidade natural da associação e a utilidade comum dela resultante, do exercício do poder como força ou como violência, e assumi-las na esfera legitimadora da lei e do Direito¹⁹.

¹⁶ Cf., VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 175.

¹⁷ *Ibid.*, p. 136.

¹⁸ Cf., *Ibid.*, p. 136.

¹⁹ *Ibid.*, p. 136-137.

Outro fator que acontecerá à política no afastamento da ética, é que esta não mais se constituirá como esfera legitimadora da lei e do Direito e, assim, a política se moldará à desmesura da violência interna do poder, em homologia à desmesura natural do indivíduo. Este movimento de inflexão da política irá aprisioná-la nas vicissitudes do cotidiano. Acompanhando a aderência política às especificidades cotidianas, o Estado perde a forma tradicional de legitimação do poder e, por conseguinte, a absolutização da *práxis* do operar *técnico* imanente ao tempo presente colocará a sociedade política diante do problema da legitimação consensual do poder. Por isso, este problema não será de fácil solução, uma vez que o movimento excessivo do desejo individual, presente na prática política alinhada ao operar técnico e que está no cerne da questão, só poderá ser coibido pelo *métron* da virtude²⁰ edificada na constância do hábito para construir unidade e estabilidade política.

Assim, o declínio ou o quase desaparecimento da noção de virtude exercerá um impacto direto sobre a questão política, uma vez que, com sua ascensão e hegemonia efetiva, as racionalidades modernas “provocaram uma cisão na estrutura teleológica do agir ético entre o fim do sujeito (*finis operantis*) e o teor objetivo da realidade enquanto termo da intenção subjetiva do sujeito (*finis operis*), dando origem a um permanente conflito entre as chamadas ‘moral de intenção’ e ‘moral do objeto’”²¹. Com a inversão dos princípios teleológicos do agir ético verifica-se uma profunda mudança na concepção de moral, que resultará no conflito entre a intenção e o objeto da moral. Por conseguinte, a incerteza do que seja moral abala as estruturas do universo simbólico e faz do sujeito o problemático ponto de partida para a reconstrução da moral e do direito. Assim, o direito ao ser concebido a partir do interesse do indivíduo perde pelo menos em parte sua função de justiça, e de forma análoga o poder político constituído a partir da lógica do indivíduo sofre o mesmo destino.

Por conseguinte o poder que, como causa eficiente, é necessário para a constituição do ser da sociedade política e para a garantia do seu permanecer, deve encontrar na ordenação da razão que é a lei sua causa formal e sua legitimação. [...] um poder legítimo, vem a ser, um poder no qual o exercício da força é regido pela justiça e no qual a *hybris* da violência cede e se retira diante da equidade da *díke*²².

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 137.

²¹ VAZ, *Ética e razão moderna*, p. 71.

²² VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 137.

A legitimidade do poder só será efetivada, ou o poder só será aceito consensualmente, se estiver referendado pela viabilidade histórica que o estabiliza. Assim, o poder encontrará no formato de lei a causa formal do seu movimento, que será ordenado pela razão e sua força regida pela justiça, para que a equidade presente na lei supere a *hybris* da violência. Neste sentido, a política é compreendida na esfera do viver-em-comum, “como princípio de organização de ordem social”²³, qualificando-se em função da ordem que se pretende ser instituída, ordem manifestada nos procedimentos de mediação, realçando “a natureza moral da lei.”²⁴ Ao contrário, a política moderna ficará restrita à causa eficiente e às vicissitudes próprias do sujeito, sabendo-se que a “separação moderna entre Ética e Política incidu profundamente sobre o conceito de lei dando origem a um paralelismo conceptual entre *norma* e *lei* reforçando o extrinsecismo da lei.”²⁵

Assim, de acordo com a concepção moderna a origem da lei estará fora do conceito de moral e passará a ser compreendida de forma dual: de um lado, permanece a herança da “lei natural”; do outro, a “lei positiva”, oriunda do pacto de submissão da sociedade decorrente do exercício do poder.²⁶ Com efeito, o poder ao limitar-se ao âmbito da causa eficiente fica aprisionado às contradições latentes do presente, suscitando novas crises. Ou seja, sem a permanência dos valores que garantirão a legitimidade do poder, a sociedade política se vê submergir em sucessivas crises. Estas são inerentes às “contradições da *sociedade civil*”²⁷ como esfera de interesses e necessidades, que Marx elevou a paradigma de todas as contradições sociais”²⁸. Não por acaso as crises da sociedade pós-moderna perpassam toda a sociedade, seja a liberal, seja a socialista:

²³ SANTUC, Vicente. *Mediação e Política*. In. *Síntese Nova fase*, v. 22, n. 70, 1995, p. 325.

²⁴ VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 117.

²⁵ *Ibid.*, p.117.

²⁶ *Ibid.*, p.117.

²⁷ “A modernidade ao constituir-se como novidade intrínseca e legitimadora da sociedade instituiu a sociedade civil como lugar social da satisfação dos interesses privados dos indivíduos, entre eles sua aspirações religiosas, mas subordinados ao interesse universal sob a tutela do estado, confirmando historicamente o projeto propriamente moderno de autofundação da sociedade, nele incluindo todas as iniciativas da subjetividade. Configurando a sociedade civil como esfera dos interesses privados.” Cf, VAZ, *Escritos de Filosofia III*, p. 25. “O princípio primeiro da sociedade civil é a pessoa concreta, que apresenta necessidades, carências e vontade. Esta entra em relação com outra particularidade análoga – outra pessoa – buscando cada uma afirmar-se e satisfazer-se pela mediação da outra. Ou seja, busca de satisfação das necessidades comuns através de uma ação de reciprocidade.” Cf., BARRETTO, Vicente de Paulo. *Dicionário de Filosofia Política*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010. p. 487-488.

²⁸ VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 176.

Ora, a redução dos problemas da sociedade às contradições da *sociedade civil* – pressuposto do pensamento liberal e do pensamento marxiano – na qual a primazia é dada ao indivíduo particular e à satisfação das suas necessidades psicobiológicas subordinadas à dialética do desejo, bloqueia sem remédio o movimento dialético constitutivo do ser ético e político do homem e através do qual ele se eleva da sua particularidade à singularidade concreta ou à universalidade efetiva de *sujeito* da virtude e da lei²⁹.

Vaz explicita o problema que acompanha as sociedades políticas modernas ou as sociedades contemporâneas ao mostrar que as contradições oriundas da sociedade civil vão se acirrando diante dos paradigmas modernos: primeiro, priorizar o indivíduo em particular; segundo, reduzir este indivíduo a alguém que tem como principal objetivo a satisfação de suas necessidades psicobiológicas. Neste sentido, podemos dizer que as sociedades políticas modernas são reducionistas. Pois, por um lado, reduzem os problemas sociais ao âmbito das contradições da sociedade civil, por outro, reduzem o indivíduo à mera busca de satisfação de necessidades, sendo que tanto a sociedade civil quanto o indivíduo estão presos à mesma dialética: a do desejo. Este reducionismo bloqueia o movimento dialético, que eleva o indivíduo ao nível universal de sujeito ético (virtude) e político (lei) e o faz permanecer preso à sua particularidade.

Na razão moderna, o fazer sobrepõe-se ao agir e submete o indivíduo aos limites dos meios em prejuízo do *telos*. Assim, reduzidos a este limite os indivíduos e a sociedade política perdem o sentido da busca do Bem e da lei justa. O *telos* comum às duas partes passa a ser apenas a aquisição de bens imediatos. O fim propriamente ético é rejeitado tanto pelo indivíduo que busca a satisfação de suas necessidades imediatas quanto pelo Estado que vê a concretização das normas e leis perder-se na lógica hipotético-dedutiva.

Esta lógica é de certa forma “instintiva” e não raras vezes imperceptível. Contudo, ela é fundamental no que se refere às questões técnicas próprias do fazer instrumentalizado. Aqui não há nenhuma crítica à racionalidade técnico-científica, uma vez que é salutar submeter cada hipótese à verificação para, posteriormente, executar a produção. O problema está quando a política “passa a ter a razão instrumentalizada a serviço de seus fins”³⁰, negando aquele Fim ao qual a política conformava-se desde a sua origem, adotando “a razão a serviço do instinto - da dominação, do prazer, do lucro, da violência e finalmente, da destruição e da morte”³¹. Assim, ao alinhar-se à lógica hipotético-dedutiva a política reduz as leis a mero

²⁹ Ibid., p. 176.

³⁰ Cf., VAZ, *Escritos de Filosofia III*, p. 186.

³¹ Ibid., p. 186.

instrumento de “fazer”, de produzir bens, ou benefícios temporais, dando origem à multiplicidade de leis vigentes. Ao refutar o *telos* da justiça e do Bem, que guarda analogia com a virtude e encontra “seu conteúdo concreto na prática virtuosa do cidadão”³², faz-se necessário que cada aspecto do existir-em-comum seja regulado por uma lei específica.

O segundo momento de visibilidade da crise no âmbito político é o do embate travado nas relações duais, e frequentemente opostas, entre o indivíduo e os organismos sociais. A evolução do pensamento moderno acirra as oposições principalmente entre o indivíduo e a coexistência política. Segundo Bobbio, a origem destas oposições está na inversão do ponto de observação da questão da moral. Para ele, esta inversão ocorreu com a instituição do novo paradigma de moral proposto por Kant e representou uma verdadeira revolução copernicana na vida política. Pois o problema da moral passou a ser considerado não mais do ponto de vista da sociedade, mas do indivíduo³³.

Vaz, ao analisar esta inversão, vai além e não se restringe ao nível empírico do problema limitando-se ao individualismo. Ele mostra que o cerne da questão está no nível sistemático da dissolução da comunidade ética, que já teria sido prenunciado por Maquiavel.

A estrutura da experiência que dá sentido ao *ethos* das sociedades ou que lhes permite constituir-se em comunidades éticas pressupõe uma homologia entre esses dois domínios. Homologia ou semelhança de natureza analógica que se estabelece entre a matriz conceptual que nos permite pensar a Natureza e aquela que nos possibilita dar razão da *natureza ética* da comunidade. Em ambos os casos, estamos diante de uma matriz de três termos, a saber, um princípio ordenador, um modelo de ordem e os elementos ordenados. Sem a articulação desses três termos a Natureza se mostraria como um caos inabitável para o homem, e a Sociedade não poderia constituir-se na sua estrutura organizacional; ou ainda, perdidas as coordenadas desse espaço intencional de referência, a Sociedade mergulharia nessa anomia intolerável que caracteriza justamente a consequência extrema do niilismo ético³⁴.

Ao longo da história, a sociedade ao organizar-se em comunidades éticas o faz a partir de uma analogia entre o domínio da Natureza e o domínio da Sociedade. Esta organização se dá sob a tríade de um princípio ordenador, um modelo de ordem e os elementos ordenados. Na estrutura organizacional da sociedade, o indivíduo ao consentir em integrar-se no corpo normativo do *ethos* eleva-se ao patamar da comunidade ética e sai do seu

³² VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 260.

³³ Cf., BOBBIO, *A era dos direitos*, p. 57.

³⁴ VAZ, *Escritos de Filosofia III*, p. 145-146.

isolamento individual. Mas, para ultrapassar esta individualidade meramente empírica o indivíduo tem de referir-se a um princípio ordenador que dê razão de seu existir comunitário e seu agir eticamente qualificado. Essa experiência é condição de possibilidade à prática ética dos grupos humanos sob a forma de hábito ou virtudes,³⁵ que, segundo nosso filósofo,

Aristóteles denominou justamente ‘segunda natureza’, em analogia com a prática técnica que permitiu a articulação do fazer humano com a ordem nomológica da Natureza. De resto, foi essa homologia estrutural que tornou possível a codificação racional do *ethos* em Ética e Política, dando origem, a partir de Platão e Aristóteles, a duas das disciplinas fundamentais da enciclopédia ocidental do saber.³⁶

A homologia estrutural entre a sociedade e a natureza possibilitou codificar racionalmente o *ethos* dando origem à ética e à política, ou seja, a duas disciplinas que caracterizam o saber em sua concepção clássica. Assim, as comunidades éticas necessitam de equilíbrio na articulação dos seus termos para subsistirem e garantirem durabilidade, pois qualquer assimetria significativa em qualquer um de seus termos ameaça o bem-estar da comunidade.

Ora a desordem procede do princípio ordenador e manifesta-se na hipertrofia do exercício do poder na comunidade; ora as linhas do modelo de ordem perdem sua nitidez, o que significa um enfraquecimento do poder normativo do *ethos*; ora, finalmente, há um afrouxamento do vínculo entre os indivíduos regidos pelo modelo de ordem e pelo princípio ordenador, o que anuncia o primeiro passo para o individualismo e para a dissolução da comunidade ética³⁷.

A assimetria nos termos da estrutura da comunidade ética ocorreu de forma tão incisiva que atingiu a partir da modernidade “proporções de um fenômeno de civilização”³⁸ e provocou a dissolução da comunidade ética. Esta dissolução ocorreu com a quebra da estrutura ternária, quando o arbítrio do indivíduo tornou-se o princípio ordenador e causa do afrouxamento do vínculo entre os indivíduos. Doravante uma nova estrutura surgirá. Porém, será uma estrutura de forma binária, cujos termos fundamentais serão “a lei e o indivíduo, ou

³⁵ Cf., Ibid., p. 146.

³⁶ Ibid., p. 146.

³⁷ Ibid., p. 146.

³⁸ Ibid., p. 147.

o poder e o indivíduo, ou ainda o indivíduo e a sociedade”³⁹. Esta nova estrutura, apesar da dificuldade de apoiar-se em apenas dois pilares, constitui a base do universo ético-político da sociedade pós-moderna e determina “uma forma de práxis em permanente desacordo com a tradição da comunidade ética”⁴⁰ que foi estruturada sobre as simétricas bases ternárias. De acordo com Vaz, a relação indivíduo-sociedade inerente à estrutura binária, sobre a qual se apoia a atual sociedade, implica duas relevantes consequências:

A primeira é a absolutização da *práxis* social e política como princípio gerador de valor. [...] A segunda é a universalização da *práxis* como o único princípio que, tendo gerado os valores, pode legitimá-los, de sorte que vem tornar-se ela a instância axiológica segundo a qual irão aferir-se as práticas consideradas eticamente válidas e socialmente úteis, dando origem a um pragmatismo generalizado⁴¹.

Estas duas características e seus respectivos efeitos constituem a linha de ruptura entre a ideia de comunidade ética no sentido como era compreendida ao longo da história em homologia com a Razão clássica e o projeto moderno de sociedade, “fundada sobre o postulado da absoluta autonomia daquela forma de *práxis* que foi considerada geradora privilegiada de valor”⁴². A absolutização da *práxis* torna-a instância geradora de aferição da qualificação dos valores éticos de sua prática, o que interferirá diretamente na vida social e política, provocando a inversão no âmbito político da lógica social para a individual.

Assim, com a ascensão do projeto moderno que absolutiza a *práxis*, a política paulatinamente perderá sua qualificação essencial, a de mediação do existir-em-comum. A dissolução das comunidades éticas acentua a bipolarização no universo ético-político entre lei e indivíduo ou entre poder e indivíduo. Por conseguinte, a “liberdade” será substituída pelo livre-arbítrio individual, aumentando vertiginosamente o individualismo. Com efeito, a desvalorização do simbólico no âmbito político restringirá a política à relação binária de indivíduo-poder, conformando em definitivo o projeto moderno. Segundo Bobbio, ela

por excelência é uma relação entre governantes e governados, entre quem tem o poder de obrigar com suas decisões os membros do grupo e os que estão submetidos a essas decisões. Ora, essa relação pode ser considerada do ângulo dos governantes ou do ângulo dos governados. E o primeiro ângulo é

³⁹ Ibid., p. 147.

⁴⁰ Ibid., p. 147.

⁴¹ Ibid., p. 147.

⁴² Ibid., p. 147-148.

dos governantes. O objeto da política foi sempre o governo, o bom governo ou o mau governo, ou como se conquista o poder e como ele é exercido, quais são as funções dos magistrados, quais são os poderes atribuídos ao governo e como se distinguem e interagem entre si, como se fazem as leis e como se faz para que sejam respeitadas, como se declaram as guerras e se pactua a paz. [...] Ao tema do poder de comando, corresponde - do outro lado da relação – o tema da obrigação política, que é precisamente a obrigação, considerada primária para o cidadão, de observar as leis. Se se reconhece um sujeito ativo nesta relação, ele não é o indivíduo singular com seus direitos originários, válidos também contra o poder de governo, mas é o povo em sua totalidade, na qual o indivíduo singular desaparece enquanto sujeito de direitos. [...] A doutrina filosófica que fez do indivíduo, e não mais da sociedade, o ponto de partida para a construção de uma doutrina moral e do direito foi o jusnaturalismo, que pode ser considerado, sob muitos aspectos (e o foi certamente nas intenções dos seus criadores), a secularização da ética cristã (*etsi daremus non esse deum*)⁴³.

Vimos que a concepção de Bobbio acerca da questão política converge com o pensamento vaziano sobre a limitação da política a partir de sua conformação com o projeto moderno técnico-científico e de sua opção pela lógica hipotético-dedutiva para tornar-se apenas um instrumento de poder.

Mas devemos sublinhar que a estrutura binária dominante na atual sociedade não comporta os elementos necessários para a representação simbólica da mediação do existir-em-comum. Pois a ausência de um pilar de sustentação inviabiliza o consenso necessário à vida política. Os efeitos oriundos da acentuação do projeto moderno, na fragilidade da matriz binária, são sentidos intensamente na atualidade em pelo menos dois aspectos. Primeiro, a desvalorização simbólica restringe o horizonte político e limita a política à questão inerente a governantes e governados. Segundo, a ética perde a nitidez da ideia de moral.

Lembremos também que o direito representa a concretização da política, e ao ser concebido, tendo como ponto de partida o indivíduo, perde pelo menos em parte sua função de justiça, manifestando um novo problema contemporâneo. E as práticas políticas ao se acolherem sob a bandeira do niilismo ético, e ao submeterem a vida política ao relativismo universal, agem diretamente sobre as comunidades éticas no sentido de desintegrá-las. Isto porque estas práticas pressionam diretamente a estrutura objetiva de sustentação destas comunidades. E ao serem perdidas as coordenadas de sustentação, a sociedade se perde no emaranhado de normas e regras limitadas à sua própria *praxis*. O *ethos* sem a experiência da tradição perde o sentido que permite a constituição das comunidades éticas. A inexistência das comunidades éticas faz acentuar a bipolarização no universo ético-político entre lei e

⁴³ BOBBIO, *A era dos direitos*, p. 57-58.

indivíduo ou poder e indivíduo. A substituição da liberdade pelo livre arbítrio individual aumenta de forma vertiginosa o individualismo e, por conseguinte, o niilismo ético.

CAPÍTULO 4

PROPOSTA DE VAZ DO MODELO IDEAL QUE PERMITE RECONDUZIR O DISPERSO MUNDO DOS HOMENS À SUA UNIDADE

Vaz empenhou-se ao longo de sua vasta obra em elucidar a presença da filosofia “na morada que o homem refaz constantemente para tornar possível sua sobrevivência na terra”¹. Talvez esta dedicação de Vaz deva-se ao fato da filosofia apresentar-se sempre “como *metafísica da cultura*, ou seja, como busca do modelo ideal que permite reconduzir o disperso mundo dos homens à sua unidade e ao seu ser verdadeiro”², considerando ainda que a relação entre a filosofia e a cultura permite o movimento dialético de negação da dimensão empírica da cultura e sua suprassunção em termos de ideias e normas³. E é para buscar um modelo ideal capaz de iluminar o disperso mundo dos homens na árida paisagem contemporânea que Vaz propõe a rememoração e a suprassunção dos ensinamentos aristotélicos. É pertinente lembrarmos que rememorar não significa simplesmente vasculhar o passado, mas observar criteriosamente os modelos vigentes em determinada época e verificar os que podem ser aplicados na atualidade, considerando as especificidades do presente.

Por isso, ao apresentar as perspectivas de sua concepção para a rearticulação de um universo ético-político para o terceiro milênio, nosso filósofo analisa todos os aspectos oriundos da cisão entre a política e a ética. Nos capítulos anteriores ocupamo-nos em mostrar que a atual sociedade vive sob o estigma implicado naquilo que Vaz designa por enigma da modernidade, ou seja, é a primeira civilização que se diz universal mas que não conseguiu um *sentido* para o homem. Ao contrário, “[o] homem da primeira civilização mundial assiste, assim, à dissolução do que ainda subsiste do seu universo ético tradicional”⁴, e mais,

¹ VAZ, *Escritos de Filosofia III*, p. 4.

² Ibid., p. 15.

³ Cf. Ibid., p. 15.

⁴ Cf. Ibid., p. 140.

[e]sta última década do milênio está assistindo, provavelmente, ao final do “desencantamento da história”, complementar, sem dúvida, àquele “desencantamento do mundo” com que a modernidade [...] anunciou seu advento ao propor-se como dissolução das grandes tradições religiosas e éticas da humanidade⁵.

Ora, a sociedade grega encontrou na criação da ética e da política as razões para sair da crise e eleger o Bem como fim. Na atualidade, “nenhum lugar parece permitir o exercício desse ato fundador da prática ética que é a *fruição* desinteressada do bem”⁶. Por isso, este momento em que vivemos o ápice da anomia ética pode ser o momento propício, como o fora na Grécia antiga, para a criação de um novo paradigma de racionalidade ética. Se o grande problema da atualidade está na ausência de um *sentido* para este homem que se autointitula pós-moderno, então a solução deste problema consiste em criar uma ética universal para uma sociedade universal. É este desafio que Vaz se propõe ao traçar um projeto de ética universalizante pelos trilhos dos Direitos Humanos e da Democracia.

Segundo Vaz, as tentativas de elaborar uma teoria⁷ conclusiva acerca do problema da crise da atual sociedade não conseguiram alcançar o objetivo esperado, em parte por não conseguirem desvencilhar-se do individualismo subjacente ao conceito de liberdade, e também por pensarem a comunidade ética a partir de uma matriz binária. Ora, a liberdade subordinada ao individualismo fica restrita à liberdade natural ou ao livre-arbítrio que não está necessariamente determinado pelo envolvimento social e pode se mostrar independente deste, sendo estritamente individual, sem vincular-se a um horizonte universal⁸. Assim,

[à] feição profundamente individualista desse pressuposto antropológico corresponde, pois, um conceito de liberdade que atribui uma prioridade essencial à liberdade de arbítrio (*libertas arbitrii*) e segundo o qual o universal é, na esfera da liberdade, apenas um domínio formal de possibilidades⁹.

⁵ VAZ, *Escritos de Filosofia III*, p. 141.

⁶ *Ibid.*, p. 140.

⁷ “vontade geral em Rousseau, autonomia absoluta do sujeito moral em Kant, a participação no Espírito como saber absoluto do sentido da História em Hegel, a reconciliação final com a Natureza pelo trabalho desalienado em Marx, a prática do consenso racional no seio da comunidade universal de comunicação em Habermas.” VAZ, *Escritos de Filosofia III*, p. 148.

⁸ Cf. VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 168.

⁹ *Ibid.*, p. 168.

Os problemas relativos à questão da liberdade são originados e desdobram-se no momento em que a liberdade limita-se ao arbítrio deixando o universal apenas no âmbito de possibilidades. A predominância do individual impactou de tal forma a sociedade que até mesmo a sociedade civil, pensada como “momento mediador ao nível da vida ética concreta, entre a sociedade familiar e o Estado”¹⁰, “tornou-se lugar social de afirmação dos direitos dos indivíduos”¹¹. Em decorrência do fato de a sociedade civil fundamentar o direito ou o conjunto de direitos na lógica da universalidade hipotética, é mister lembrar que “[o] advento da sociedade civil como lugar histórico da realização da liberdade e, portanto, da vigência da lei e do Direito, está na origem da cisão moderna ente *ethos* e *nomos* que se exprime nas diversas formas de positivismo jurídico, como também da separação entre Ética e Política”¹².

O segundo aspecto que inviabilizou a efetivação destas teorias foi o de pensar a comunidade ética “a partir de uma matriz binária (indivíduo-lei, indivíduo-poder ou indivíduo-sociedade)”¹³. Ora, o pensamento ético e político contemporâneo, ao permanecer preso às contingências de uma matriz binária, não consegue implementar um projeto ético e político que seja universal. Isto porque um projeto ético-político pressupõe reconhecimento e, no âmago de uma matriz binária, o reconhecimento está diretamente relacionado à questão do individualismo. Segundo Vaz, a atual sociedade ao priorizar o indivíduo em relação à sociedade ou ao seu existir-em-comum, rompe a relação de reciprocidade entre as partes.

Pressuposta essa prioridade lógica e axiológica dos indivíduos sobre o seu existir comunitário, o fundamento da relação recíproca do reconhecimento refluí da comunidade para os próprios indivíduos. A comunidade passa a ser um resultado, não o princípio e fundamento¹⁴.

Ora, a comunidade em face da primazia dos indivíduos não consegue assegurar as razões do reconhecimento e, por conseguinte, não consegue firmar-se como comunidade ética, submetendo-se às razões do individualismo. Assim, também não é possível viabilizar a tentativa da rearticulação dos níveis da estrutura do existir comunitário tendo como fundamento uma estrutura sustentada apenas por dois pilares. Eis a razão pela qual a

¹⁰ VAZ, *Escritos de Filosofia III*, P.150.

¹¹ VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 168.

¹² Cf. *Ibid.*, p. 168.

¹³ VAZ, *Escritos de Filosofia III*, p. 148.

¹⁴ *Ibid.*, p. 149.

sociedade civil não conseguiu mediar as relações políticas ou constituir o elo de ligação entre a família e o Estado.

4.1 A Universalização dos Direitos Humanos e da Democracia sobre os pilares das Comunidades Éticas

Diante do que foi dito, podemos afirmar que o grande desafio para o terceiro milênio é encontrar um solo firme para que o homem possa caminhar, ou um *sentido* para sua existência. E, considerando que os recorrentes problemas da atual sociedade são oriundos do novo desenho social e da nova imagem de homem fragmentada na pluralidade de universos culturais nos quais ele está inserido, não há outro caminho para a reflexão ética e política da atualidade senão buscar um fundamento que seja universal para o Direito¹⁵. Para Vaz, elaborar uma teoria conclusiva acerca desta questão passa necessariamente pela rememoração dos fundamentos éticos clássicos. Ou, pelas suas palavras, é preciso “remontar às origens da Ética e ao paradigma platônico-aristotélico, para nele redescobrir o *princípio* capaz de inspirar respostas adequadas aos problemas éticos futuros que já começam a ser nossos problemas atuais”¹⁶. Conforme já dissemos anteriormente, rememorar não significa vasculhar o passado, mas atentamente observar os fundamentos implícitos no paradigma ético clássico e neles encontrar um ou mais princípios capazes de nortear uma solução para a construção de valores éticos na sociedade atual.

Isto porque os valores éticos normativos da *práxis* precisam ser assumidos pela sociedade que deve libertar-se da absolutização do presente para que os mesmos sejam entrelaçados com o passado e, concomitantemente, haja projeção para o futuro. “Pois, o presente desempenha, na fenomenologia do tempo uma função mediadora privilegiada e é a partir dele que a primazia é dada ou à *retenção* do passado (Husserl) ou à *propensão* para o futuro (Heidegger)”¹⁷. É neste sentido que podemos falar em suprassunção, ou seja, ter o presente como mediador daquilo que deve ser buscado no passado para ser assumido e melhorado para o futuro, e não do presente como instância única da *práxis*.

A rememoração e a suprassunção dos princípios ético-políticos da Razão clássica pelo pensamento atual é condição para encontrar, não uma fórmula mágica, mas os

¹⁵ Cf., VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 168-174.

¹⁶ VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 241.

¹⁷ VAZ, *Escritos de Filosofia III*, p.263.

pressupostos capazes de indicar as vias de superação do mal-estar da modernidade, que construiu uma civilização prodigiosamente avançada em razão técnica, mas carente de razão ética. Esta rememoração se faz necessária uma vez que para a atual sociedade sair da crise nascida da modernidade há de se construir uma concepção da filosofia política que retome o conceito de liberdade no sentido ético, que se autofinaliza no consentimento ao “Bem”. É ao aceitar esta liberdade entendida como virtude que se corrobora a intenção do indivíduo a uma vida ética. Concomitantemente, a liberdade política, ao conformar-se com a finalidade do Bem, voltará a representar a mais alta liberdade ética por ser a expressão social da ética. No entanto,

[e]sse ponto de partida deve pressupor, em qualquer hipótese, a ideia de *comunidade ética* como anterior, de direito, aos problemas de relação com o poder do indivíduo isolado e submetido ao imperativo da satisfação das suas necessidades e carências. É no terreno da ideia de *comunidade ética* que se traça a linha de fronteira entre Ética e Política. A partir daí é possível formular a questão fundamental que se desdobra e estabelece entre eles uma necessária comunicação: como recompor, nas condições do mundo atual, a comunidade humana como comunidade ética e como fundar sobre a dimensão essencialmente ética do ser social a comunidade política?¹⁸

Aqui Vaz aponta com clarividência o ponto de partida e a condição para a construção do modelo ideal que permite reconduzir o disperso mundo dos homens à sua unidade em verdadeira convivência ética, o que pressupõe que o outro seja reconhecido e aceito no horizonte universal do Bem. Do ponto de vista intersubjetivo para todos envolvidos na relação, o movimento lógico dialético da universalidade da vida ética é constituído do horizonte comum do Bem onde se encontram os indivíduos em suas relações de reconhecimento e consenso e da vida-em-comum, cujas normas de convivência tenham o Bem como fim. Juntos, horizonte comum e vida-em-comum constituem a comunidade ética.¹⁹ Ora, sendo o terreno da comunidade ética o local onde se traça a linha de fronteira entre ética e política, é também neste terreno que devem se recompor as condições para que haja novamente homologia entre a comunidade humana e a comunidade política. Por isso, ao apontar a consciência dos direitos humanos e da democracia como caminhos capazes de recomponem a comunidade humana e a comunidade política, nosso filósofo o faz sobre o solo da *comunidade ética*. Porque apenas no solo estável da comunidade ética é possível haver

¹⁸ VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 262.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, p.174.

equilíbrio das relações de aceitação da equidade e da igualdade entre as pessoas regidas pelas mesmas leis, normas e valores enquanto prática justa.

No domínio da vida ética vivida na comunidade, o *reconhecimento* e o *consenso* manifestam-se, na sua universalidade, como compreensão, aceitação da *equidade* e da *igualdade* que devem reger as relações entre aqueles que participam do mesmo *ethos* e se guiam, portanto, pelas mesmas normas e leis, valores e fins. Os membros da comunidade ética aceitam-se mutuamente e se reconhecem como membros de um mesmo *ethos* não somente pelo respeito à leis e normas vigentes, mas sobretudo pelo ideal de justiça, pois “a forma *universal* da vida ética do ponto de vista do sujeito é a *virtude* e do ponto de vista da reciprocidade do agir ético dos *sujeitos* é a *justiça*.”²⁰ Assim, a universalização da vida ética, ou seja, o reconhecimento do indivíduo como ser plenamente humano só poderá tornar-se real se estiver presente a justiça como pressuposto para o alcance dos direitos humanos.

Com efeito, ao enfatizar a consciência dos direitos humanos, Vaz não o faz no sentido dos direitos humanos positivados. Porque, neste sentido, eles apenas ratificam a preocupação da sociedade que assiste à

proliferação dos direitos do homem como característica da atual fase de desenvolvimento da teoria e da prática desses direitos [] surgiram ao lado do homem abstrato ou genérico, do cidadão sem outras qualificações - novos personagens com sujeitos de direito, personagens antes desconhecidos nas declarações dos direitos de liberdade: a mulher e a criança, o velho e o muito velho, o doente e o demente, etc.²¹

E neste sentido, “o nascimento, e agora também o crescimento, dos direitos do homem são estreitamente ligados à transformação da sociedade”²². A cisão imposta pela modernidade entre ética e política tem sua concretização no Direito, que de um lado coloca sua universalidade e do outro as liberdades singulares, criando um espaço de abstração gerador das mais diferentes formas de violência, uma vez que consideramos a primazia do indivíduo sobre a sociedade. Portanto, ao apontar os direitos humanos como caminho capaz de reconstruir a comunidade humana, nosso autor o faz no sentido de consciência da Dignidade humana efetivada no seio da comunidade ética. Pois a instância onde se dá a supressão da oposição entre os indivíduos no reconhecimento e no consenso consiste no

²⁰ VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 194.

²¹ BOBBIO, *A Era dos Direitos*, P.72.

²² *Ibid.*, p. 73.

ato fundador da comunidade ética. Assim sendo, o princípio ordenador da nova comunidade ética “será talvez a presença do *outro* como *alter ego*”²³ e o existir-em-comum terá suas normas em conformidade com o finalismo do Bem.

O caminho proposto por Vaz para que o existir-em-comum tenha suas normas em conformidade com o finalismo do Bem será necessariamente o caminho da Democracia. Não da democracia como estamos acostumados a ver, como sendo o espaço natural de consolidação dos interesses individuais, mas a democracia enquanto forma superior de convivência política.

Por conseguinte, a ideia de democracia, ao se constituir como projeto de uma forma superior de convivência política, deverá exatamente pressupor que a comunidade política se constitua formalmente em Estado de direito, ou deverá pressupor que o membro do corpo político se eleve ao nível da universalidade concreta do ser reconhecido, alcançando aí a *igualdade na diferença* que o constitui cidadão²⁴.

Se Vaz estabelece como condição para que a democracia seja de fato o projeto de uma forma superior de convivência política que a comunidade política se constitua formalmente em Estado de direito, torna-se necessário compreendermos o que ele denomina de Estado de direito antes de aprofundarmos nossas considerações acerca da democracia. Ele o define como sendo, “[o] estado no qual o exercício do poder é regido por um sistema fundamental de leis (*politeia*), edificado segundo a regra da justiça”²⁵. Esta é, pois, a única forma onde poderá existir compatibilidade entre Estado e sociedade política. Portanto, o Estado tem de se edificar sobre o conceito de justiça, porque justiça pressupõe o *telos* da vida política em seu aspecto concreto a partir da relação recíproca dos indivíduos virtuosos na comunidade.

Entre todas as formas de mediação que compõem as relações sociais no sentido da busca pelo reconhecimento do outro enquanto igual, há de se sublinhar o papel do Estado por ser a instituição capaz de assegurar uma unidade entre as diversas divergências, sejam naturais, sejam sociais.

Com efeito, o Estado é a organização de uma comunidade histórica pela qual a comunidade se torna capaz de fazer escolhas e de tomar decisões no

²³ VAZ, *Escritos de Filosofia III*, p. 151.

²⁴ VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 271.

²⁵ *Ibid.*, p. 269.

interesse de sua própria vida enquanto comunidade. Na medida em que a comunidade se organiza na forma de Estado, ela se torna capaz de tomar decisões em vista do bem comum. [] O político aparece aqui como o espaço da relação entre os homens que se constrói como relação de *igualdade na diferença*, isto é, como relação concretamente diferenciada do reconhecimento, como dialética própria do ser-político. Trata-se não de uma igualdade que nivele os indivíduos pela necessidade universal de satisfazer suas necessidades, mas de uma igualdade que suprassume dialeticamente as diferenças intrínsecas que caracterizam os indivíduos ou grupos sociais, e os constitui sujeitos de direito, elevando-os à esfera propriamente política do universal *reconhecimento*.²⁶

O Estado possui a prerrogativa de mediar as relações possibilitadoras de igualdade entre os indivíduos, não apenas pela satisfação de suas carências, mas igualdade de fato, aquela que eleva os indivíduos ao nível de sujeitos detentores de direitos e que também medeia os interesses justos dos cidadãos. É, pois, no âmbito do Estado que se tomam decisões e fazem escolhas capazes de suprassumir as diferenças e constituir uma comunidade regida pelos princípios da justiça.

O conceito de justiça como entendido por Vaz exprime a universalidade da vida ética enquanto existir-em-comum e deve ser observado em seu aspecto subjetivo enquanto virtude e em seu aspecto objetivo como lei.

A *justiça* enquanto virtude é um hábito do indivíduo; enquanto *lei* é uma regulação permanente do agir dos indivíduos tendo em vista o bem da comunidade. A justiça como *virtude* tem sempre em vista o *outro*, e é da necessidade da regulação dessa relação com o *outro* segundo o critério do bem de *todos* que nasce historicamente a justiça como lei, ou a justiça legal (nómimon díkaion).²⁷

Então podemos dizer que a justiça é uma categoria ética de fundamental importância para a vida em sociedade, porque enquanto lei ela é a codificação ordenada das ações dos seres humanos e tem sua objetivação social no direito.

A *justiça* que consiste no acordo com a lei é o fundamento da extensão intersubjetiva da *vida ética* no plano de uma convivência *universal*, ou seja, na sociedade política. A *justiça* que se exprime na igualdade torna possível a relação recíproca dos indivíduos na comunidade ética. Por sua vez, a *lei* que regula a prática universal da justiça na sociedade política é acolhida na

²⁶ HERRERO, Xavier. Socialidade Humana e Democracia. In: Síntese Nova fase, v.18, nº55, 1991, 635-636.

²⁷ VAZ, *Escritos de Filosofia V*, p. 178.

mente dos cidadãos como a razão de seu agir eticamente e politicamente justo, e recebe sua objetivação social no direito.²⁸

A ideia de justiça na concepção de Vaz converge com a ideia de justiça que se caracteriza pela teleologia do “bem comum”, e não com a ideia de justiça que passou a vigorar após a inversão moderna, cuja “direção teórica fundamental passa a ser seguida na direção do Sujeito e do Útil”.²⁹

Então não seria exagero se afirmássemos que a superação da crise política da atual sociedade deve passar, necessariamente, pelo declínio do Estado de poder, na verdade guiado por interesses particulares, e pela “edificação de um autêntico Estado de direito”³⁰ cujas bases sejam a democracia em sua essência ou na sua forma mais autêntica.

O *ético*, constitutivo da sociedade democrática, aparece aqui como aquela dimensão profunda que possibilita ao homem emergir no seu processo histórico de socialização como pessoa humana, na medida em que refere às formas especificamente humanas de comunicação, isto é, à socialização material e a política, à iniciativa, à responsabilidade e à dignidade de sua liberdade. A sociedade se organiza democraticamente pela participação de todos os seus membros tendo em vista a realização da liberdade de todos. A superioridade mede-se não só em termos de justiça, mas de liberdade. É por isso que só num Estado de Direito torna-se possível o nascimento da democracia.³¹

Ora, sendo o terreno do Estado de direito o local possível para a prática da democracia, podemos notar em seu interior um movimento dialético que parte do conceito de igualdade e a este retorna pelas vias mesmas do Estado de direito e da democracia. Pois a igualdade é que eleva o ser à universalidade concreta das leis (ou *nomoi*), sendo que as leis, quando concebidas em conformidade com o princípio da justiça, qualificam o Estado em Estado de direito. Portanto, a igualdade política está na essência do Estado de direito, como também na essência da ideia de democracia. Entretanto, apesar da similaridade não podemos dizer que igualdade política e democracia tenham o mesmo significado, mas podemos afirmar que a noção de igualdade é constitutiva da ideia de democracia³². Assim, para que haja igualdade política pressupõe-se a existência da democracia, e vice-versa.

²⁸ Ibid., p.179.

²⁹ Ibid., p.181.

³⁰ VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 262.

³¹ HERRERO, *Socialidade humana e democracia*, p. 639.

³² Cf. VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 268-269.

Devemos sublinhar que na concepção das teorias modernas o conceito de igualdade é entendido no sentido quantitativo. Segundo nosso filósofo,

O pressuposto mecanicista deste tipo de pensamento reduz assim os indivíduos a grandezas iguais, a átomos movendo-se num espaço social isotrópico. Tal modelo repousa sobre a hipótese insustentável da igualdade *natural* entre os homens da qual resultaria a constituição da sociedade pelo pacto de associação entre iguais. Na verdade, porém, a natureza é o domínio da *diferença* e, enquanto procedem da natureza, os homens se constituem em indivíduos pela particularidade das suas diferenças irreduzíveis.³³

Sendo a natureza o domínio da diferença, ao considerar-se o homem apenas como membro da natureza tem-se como resultado que os indivíduos permanecem em suas particularidades até mesmo quando participam de um pacto associativo. Este modelo de liberdade acentua o individualismo. Pois todos são reduzidos à abstração de números quantitativos e o *telos* fica limitado apenas à satisfação das necessidades individuais em clara oposição à igualdade política. Neste contexto, estão criadas as condições para a instauração do totalitarismo.

Quanto à igualdade política, em sentido oposto, “trata-se de uma igualdade que não elimina a diferença na relação abstratamente homogênea da dominação, [...] mas a suprassume na relação concretamente diferenciada do *reconhecimento*”³⁴. Este reconhecimento implica em ver no outro um outro Eu, reconhecê-lo como ser humano apesar das diferenças individuais. Assim, a igualdade política se constitui no âmbito social, sendo, portanto, exclusiva do “ser político”:

A invenção grega do político torna-se justamente o gesto instaurador do ocidente como ideia civilizatória, na medida em que dá forma histórica à dialética da *igualdade na diferença* como dialética própria do ser político. Ela assegura ao homem, ser social, essa forma superior de igualdade que o eleva da particularidade das diferenças individuais à universalidade concreta do ser-reconhecido no universo ético da politeia, ou no reino das leis.³⁵

Vaz coloca o reconhecimento no centro do universo ético-político, mas reconhece que a matriz binária resultante da concepção moderna não o sustentará. Pois,

³³ Ibid., p. 267.

³⁴ Ibid., p. 268.

³⁵ Ibid., p. 268.

no reconhecimento, e no seu prolongamento no consenso livre, a oposição entre os indivíduos é suprassumida justamente no ato fundador da comunidade ética. No roteiro intencional percorrido por esse movimento dialético pode desenhar-se, por sua vez, uma nova figura da Transcendência capaz de restabelecer o equilíbrio conceptual assegurado pela matriz ternária Princípio-ordem-indivíduo que permitiu à humanidade construir, ao longo dos tempos, a morada do seu *ethos*³⁶.

Se a matriz binária não é uma estrutura capaz de sustentar o movimento do reconhecimento e do consenso, não resta outra alternativa senão restabelecer o equilíbrio entre Princípio-ordem-indivíduo. Segundo Vaz, somente sobre os pilares de uma estrutura ternária da comunidade será possível a efetivação da consciência dos direitos humanos e da forma mais alta de organização política a que pode aspirar uma sociedade, ou seja, a democracia³⁷.

A superioridade da forma democrática da vida política só é pensável a partir da essência ética do político, desde que entendamos o ético como o domínio da auto-realização, da *autárqueia* ou da autopossessão de si do homem. Com efeito, a partir dessa essência, é possível definir a superioridade do político sobre o despótico e do democrático sobre o simples político. A essência do político é reconhecida explicitamente quando se afirma a igualdade dos cidadãos perante a lei e a equidade da lei na sua regulação da vida do cidadão: *isonomia* (igualdade da lei para todos) e *eunomia* (equidade da lei) são os predicados que permitem à lei ou ao conjunto fundamental de leis (*politeia*) constituir-se no espaço propriamente político, ou espaço de realização humana dos indivíduos na cidade. A democracia – como ideal e como prática – aprofunda necessariamente a essência ética do político ao definir em termos da liberdade participativa e responsável a resposta do cidadão à regulação da lei, definindo o corpo político na sua expressão simbólica fundamental como *ekklesia* dos *eleútheroi* – assembleia dos homens livres – que nela têm direito de participar, de falar e decidir³⁸.

Vaz sustenta que, por ser a democracia a forma mais alta de convivência entre os homens, desde as origens gregas da civilização ocidental, ela é o caminho para encontrar um horizonte para o existir-em-comum neste milênio³⁹. Pois somente a democracia, em sua essência, permite a elevação do ético como o domínio da autorrealização e define qualitativamente a superioridade do político sobre o despótico e do simples político sobre o democrático:

³⁶ VAZ, *Escritos de Filosofia III*, p. 151.

³⁷ VAZ, *Escritos de Filosofia II*, p. 268.

³⁸ *Ibid.*, p. 265.

³⁹ *Ibid.*, p. 264.

É em termos de valor que a vida política se descreve e se compara, na tradição clássica, ao poder despótico. Sua superioridade não se mede em termos do útil ou do eficiente, mas em termos do bem melhor e mais perfeito e, nesse sentido, ao contrário do que pretendem os esquemas mecanicistas da moderna filosofia política, o espaço político não se estrutura fundamentalmente como jogo de forças mas como hierarquia de fins. Aqui encontra seu fundamento a eminente dignidade ética do político, e não foi sem razão que Aristóteles articulou organicamente Ética e Política como ciências de uma *práxis* que se constitui, no seu desdobramento único, como *práxis* individual ou ética e *práxis* social ou política⁴⁰.

A vida política se descreve e se compara em termos de valor qualitativo desde a ascensão do pensamento grego, que constituiu a base da sociedade ocidental. A prática política, ao submeter-se aos termos do útil e do eficiente, tornou-se apenas um instrumento a serviço do utilitarismo de um jogo de forças. Por conseguinte, a democracia passou a representar a alma individual em oposição ao seu fundamento, designado pelo nosso filósofo de hierarquia de fins. E foi sobre tal fundamento que Aristóteles articulou Ética e Política como ciências de uma mesma *práxis* que se desdobra em individual (ética) e social (política). Mas Vaz é esperançoso quando diz:

Queremos crer que uma nova forma de comunidade ética na civilização contemporânea, cujos esboços de expressão simbólica têm como fundo a emergência histórica da consciência dos direitos humanos como consciência da humanidade, esteja presente e atuante em nosso mundo assinalando a crise e o declínio (no próprio paroxismo da sua aparente onipotência) do Estado do *poder* e impondo a exigência, a um tempo ética e política, da edificação de um autêntico Estado de *direito*.⁴¹

Portanto, neste momento de crise e diante da indefinição relativista acerca do que seja o Bem e da obscuridade do conceito de justiça, nosso autor aponta a consciência da Dignidade humana e da Democracia como *telos* de rearticulação entre Ética e Política enquanto ciências de uma mesma *práxis* a partir da rememoração dos valores ensinados por Aristóteles. Lembrando-se que esta rearticulação pressupõe a retomada da ideia de comunidade ética, porque é neste terreno que as duas dimensões se cruzam no movimento dialético de inferência e interferências. Por isso, é no âmago da comunidade ética que a atual sociedade encontrará as condições necessárias para recompor um perfil ético que seja universal e reconduzir a comunidade humana à forma da comunidade ética, e sobre a

⁴⁰ Ibid., p. 264-265.

⁴¹ Cf. Ibid., p. 262.

dimensão essencialmente ética do ser social fundar a comunidade política⁴². E, assim, reconduzir o disperso mundo dos homens à sua unidade e ao seu ser verdadeiro.

⁴² Cf. *Ibid.*, p. 262.

CONCLUSÃO

Neste trabalho tentamos mostrar como o pensamento de Vaz sobre política e ética examina os dois paradigmas da ideia de razão: a Razão clássica e a moderna, além de apresentar um modelo ético-político capaz de superar a crise de sentido da atual sociedade e unir a comunidade humana em busca de um *telos* universal. O fio condutor ao qual tentamos orientar nosso trabalho foi o de mostrar que a política, ao conformar-se com a razão clássica, constituía a outra face da ética, e que a partir da ruptura entre política e ética, esta não conseguiu encontrar um sentido unificador do que seja o Bem, e aquela alinhou-se à razão instrumental própria das ciências naturais.

No domínio da Razão clássica havia uma convergência entre política e ética, a ponto de a política constituir a outra face da ética e ao convergir com esta a vida e o agir possuíam o mesmo *telos*, ou seja, o Bem para o indivíduo e para a cidade. Assim, o reconhecimento do outro como um outro eu e o consenso do existir-em-comum possuíam um ponto de intercessão na vida em comunidade.

No entanto, esta harmonia é rompida com a ruptura entre política e ética ocorrida na modernidade. A política, após os ensinamentos de Maquiavel, que a coloca em esfera independente da moral, vai se afastando dos valores éticos e aproximando-se cada vez mais da lógica matemática até atingir seu alinhamento máximo ao assumir em definitivo o instrumentalismo próprio da racionalidade técnico-científico a partir de Hobbes. Este alinhamento da política à ideia de razão moderna a reduzirá à condição de ser apenas uma técnica para otimizar o poder e, neste mesmo sentido, o político se tornará um instrumento do poder. O impacto da racionalidade moderna sobre a ética fará com que ela se perca diante da multiplicidade de valores e razões que se apresentam a todo momento. Porém, sem conseguir identificar aquilo que de fato dê sentido à existência humana da primeira civilização universal. A inexistência de um *ethos* universal que represente simbolicamente esta civilização universal deve-se à indefinição do Bem como Fim-em-si-mesmo ou o Bem maior em meio à multiplicidade de bens materiais, que se apresentam recorrentemente como sendo o bem necessário e definitivo, e também à incerteza do conceito de justiça. Em decorrência do

individualismo presente na atual sociedade o justo passou a ter um caráter individual, o melhor não mais será para a cidade, mas para o indivíduo. A partir da absolutização do indivíduo com a primazia dada à autonomia do sujeito, todas as éticas modernas convergem nesta autonomia levando à crise de sentido e ao niilismo.

Com efeito, a raiz do niilismo está nas contradições contemporâneas sobre o uso da liberdade uma vez que, simultaneamente, ocorre defesa da liberdade e negação da razão e dos fins de ser livre, pois não há uma ética universal, ou seja, não há uma razão universal do existir-em-comum. A sociedade contemporânea se intitula como sendo a primeira sociedade universal em função da globalização econômica. Todavia, mostra-se incapaz de propor um modelo para um indivíduo universal e por conseguinte, uma ética universal. Portanto, a ausência de um horizonte normativo universal deixa as práticas sociais à deriva, merecendo destaque as práticas políticas que submergem em um relativismo universal e na incerteza dos fins de ser livre, mostrando-se incapazes de constituir leis que possam ser reconhecidas como horizonte normativo da sua *praxis*.

Vaz aponta como um caminho possível reconstruir um *ethos* universal que seja capaz de dar alma ou sentido à atual sociedade na convergência entre a Dignidade humana e a Democracia. Considerando que o grande desafio da sociedade pós-moderna é encontrar um novo fundamento para o Direito, nesta sociedade universal reconhecer o *homem* como sujeito universal de direitos pode ser este fundamento. Considerando ainda que a sociedade para ser de fato política pressupõe que haja justiça, a democracia, por ser a forma ideal de política, apresenta-se como capaz de reunificar sobre o mesmo *telos* política e ética.

No entanto, a efetivação das bases democráticas quanto ao reconhecimento dos Direitos Humanos a nível universal só poderá ocorrer no seio das comunidades éticas. Todavia, a existência das comunidades éticas necessita do equilíbrio fornecido pelas bases de uma estrutura ternária. A sociedade, quando se organiza sobre os pilares de uma matriz ternária, permitindo a seus membros integrarem-se ao corpo normativo do *ethos*, tira-os de seu isolamento empírico e assim eleva-se ao patamar de comunidade ética. Os indivíduos têm de referir-se a um princípio ordenador. Este princípio deverá ser capaz de dar razões de seu existir comunitário e do seu agir eticamente qualificado, senão ocorrerá a absolutização de um dos termos e a matriz perderá seu equilíbrio, tornando-se assimétrica ou binária, com são as matrizes oriundas das racionalidades modernas, como indivíduo-sociedade, indivíduo-poder, ou sociedade-Estado, incapazes de sustentarem as razões de um *ethos* universal. Donde se conclui que o caminho para pôr fim à crise de sentido e ao niilismo ético da atual sociedade

deverá percorrer os trilhos da reconstrução das comunidades éticas à luz da Dignidade humana e da Democracia.

BIBLIOGRAFIA

1 Principal

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e Justiça: filosofar do agir humano. In. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 23, n. 75, 1996.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e Razão Moderna. In. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 22, n. 68, 1995.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e Comunidade. In. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v.18 n. 52, 1991.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *Escritos de Filosofia III: filosofia e cultura*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. *Escritos de Filosofia V: Introdução à ética filosófica 2*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. Fenomenologia e axiologia da modernidade. In. *Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. Formação e fisionomia do século XIII. In. *Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

2 Complementar

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução, VALLANDRO, Leonel e BORNHEIM, Gerd. Porto Alegre: Abril Cultural, 1973.

_____. *A Política*. Tradução, Edifolha, São Paulo, 2010.

BARRETTO, Vicente de Paulo. (Coord.) CULLETON, Alfredo (Coord. Adj.). *Dicionário de Filosofia Política*. São Leopoldo: Unisinos, 2010. p. 487-488.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campos, 1992.

Bobbio, Norberto; Mateucci, Nicola; Pasquino, Gianfranco. *Dicionário de Política*, Verbetes: Estado Contemporâneo. UNB, 2000.

CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de ética e filosofia Moral*. ALTHOFF, Ana Maria Ribeiro; LOPES, Magda França; KESSLER, Vitória de Sá Brito; NEVES, Paulo. Tradutores. São Leopoldo: Unisinos, 2003. Coleção Ideias.

CARDOSO, D. Ética dialética de Henrique Cláudio de Lima Vaz. In: *Estudos Filosóficos*. São João Del-Rei, UFSJ, v. 11, p.376-387, julho-dezembro 2013.

FERRAZ, Tercio Sampaio JR. Ética e Direito no pensamento de Henrique Vaz. In, Diálogos com a Cultura Contemporânea: História e transcendência no pensamento de Lima Vaz. In, PERINE, Marcelo (org) Diálogos com a Cultura Contemporânea: Homenagem ao Pe. Henrique c. de Lima Vaz, SJ. Loyola, São Paulo, 2003.

HERRERO, Francisco Javier. Socialidade Humana e Democracia. In: *Síntese Nova Fase*, V.18, n 55, 1991.

_____, Francisco Javier. A Ética Filosófica de Henrique Cláudio de Lima Vaz. In: *Síntese – Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, FAJE, v. 39 n.125, p. 393-432, setembro-dezembro 2012.

HOUAISS, Antonio. *Dicionário de Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

MAC DOWELL, João Augusto A. A. Ética Política: urgências e limites. In: *Síntese*, Rio de Janeiro, n. 48, 1989.

_____, João Augusto A. A. Método dialético, história e transcendência no sistema filosófico de Henrique de Lima Vaz. In: CARDOSO, D. (org.). *Pensadores do Século XX*. São Paulo: Loyola/Paulus, 2012, p.219-243.

HOBBS, Thomas de MALMESBURY,. *Leviatã*. Tradução MONTEIRO, João Paulo e SILVA, Maria Beatriz Nizza. Os Pensadores, Abril cultural, São Paulo. 1974.

MAQUIAVEL, Nicoló. *O Príncipe*: (Org.) XAVIER, Lívio. Rio de Janeiro: Ed. Ouro, 1970.

MARSOLA, Mauricio Pagotto. Modernidade e Crise do Humanismo. In: Diálogos com a Cultura Contemporânea: História e transcendência no pensamento de Lima Vaz. In, PERINE, Marcelo (org) Diálogos com a Cultura Contemporânea: Homenagem ao Pe. Henrique c. de Lima Vaz, SJ. Loyola, São Paulo, 2003.

MEC - Dicionário de Ciências Sociais, Fundação Getúlio Vargas, assistência ao estudante. 2. ed. Rio de Janeiro, 1987.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. Modernidade e niilismo. In. *Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 2013. Coleção Estudos Vazianos.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. *Pólis e nómos: o problema da lei no pensamento grego*. São Paulo: Loyola, 2013. Coleção FAJE.

PERINE, Marcelo. Niilismo Ético e Filosofia. In, Diálogos com a Cultura Contemporânea: História e transcendência no pensamento de Lima Vaz. In, PERINE, Marcelo (org) Diálogos com a Cultura Contemporânea: Homenagem ao Pe. Henrique c. de Lima Vaz, SJ. Loyola, São Paulo, 2003.

_____. História e transcendência no pensamento de Henrique Vaz. In. *Diálogos com a cultura contemporânea: História e transcendência no pensamento de Lima Vaz*. In, PERINE, Marcelo (org) Diálogos com a Cultura Contemporânea: Homenagem ao Pe. Henrique c. de Lima Vaz, SJ. Loyola, São Paulo, 2003.

PLATÃO. *A República*. BINI, Edson. Tradução e textos complementares. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2012.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. Reconhecimento ético e virtudes. São Paulo: Loyola, 2012. Coleção Estudos Vazianos.

SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e modernidade: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006.

SAMPAIO, Rubens Godoy. *O ser e os Outros: Um estudo de teoria da intersubjetividade*. São Paulo: Unimarco, 2001.

SANTUC, Vicente. Mediação e política. In. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 22, n. 70, 1995.

SOUSA, Maria Celeste de. Comunidade ética: sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2014.

TOLEDO, Cláudia e MOREIRA, Luiz. Introdução e organização: *Ética e direito*. São Paulo: Loyola, 2002.